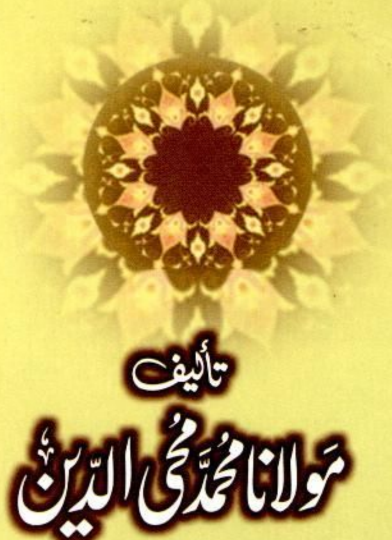
آسان اُصولِ فقہ

اصول فقہ کے مبادی کو
آسان اور سلیس اردو زبان میں
ذہن نشین کرانے کی بے مثال کتاب

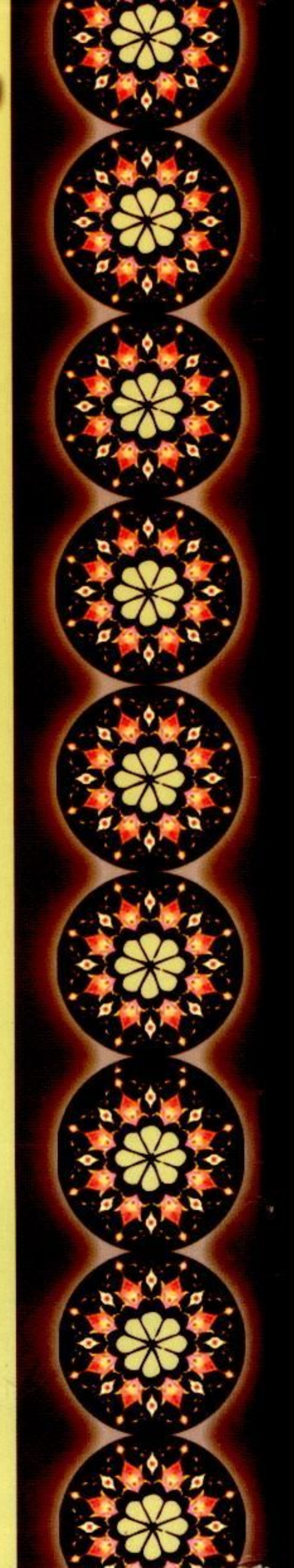


تألیف

مولانا محمد محی الدین



کراچی - پاکستان



علم اُصول فقہ کی ابتدائی کتاب

آسان اُصولِ فقہ

اصول فقہ کے مبادی کو
آسان اور سلیس اردو زبان میں
ذہن نشین کرانے کی بے مثال کتاب

تالیف

مولانا محمد محی الدین



شعبہ نشر و اشاعت
چودھری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ)
کراچی پاکستان

کتاب کا نام : آسانِ اُصولِ فقہ

مؤلف : مولانا محمد محی الدینؒ

تعداد صفحات : ۹۶

قیمت برائے قارئین : =/۳۵ روپے

سن اشاعت : ۱۴۳۱ھ/ ۲۰۱۰ء

اشاعت جدید : ۱۴۳۲ھ/ ۲۰۱۱ء

ناشر : مکتبۃ البشریٰ

چودھری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ)

Z-3، اوورسیز بنگلوز، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-7740738، +92-21-34541739

فیکس نمبر : +92-21-4023113

ویب سائٹ : www.maktaba-tul-bushra.com.pk

www.ibnabbasaisha.edu.pk

ای میل : al-bushra@cyber.net.pk

ملنے کا پتہ : مکتبۃ البشریٰ، کراچی۔ پاکستان +92-321-2196170

مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ پاکستان +92-321-4399313

المصباح، ۱۶- اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656, 7223210

بك لینڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ +92-51-5773341,5557926

دارالإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ پاکستان +92-91-2567539

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ +92-91-2567539

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست مضامین

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ.

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الَّذِیۡ زَیَّنَ قُلُوۡبَنَا بِزِیۡنَۃِ الۡإِیۡمَانِ وَکَرَّہَ إِلَیۡنَا الۡکُفۡرَ وَالۡفُسُوۡقَ وَالۡعِصۡیَانَ، وَرَبَّانَا فِیۡ قَصۡرِ الۡإِسۡلَامِ وَشَیَّدَہٗ بِالۡأُصُوۡلِ الۡأَرۡبَعَۃِ وَالۡاِسۡتِحۡسَانِ. وَالصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوۡلِہِ النَّبِیِّ الۡأُمِّیِّ إِمَامِ الۡأَنۡبِیَاءِ خَیۡرِ خَلۡقِہٖ أَحۡمَدَ الۡمُجۡتَبٰی مُحَمَّدِ الۡمُصۡطَفٰی سَیِّدِ الۡإِنۡسِ وَالۡجَانِّ.

وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحۡبِہٖ وَأَزۡوَاجِہٖ وَذُرِّیَاتِہٖ وَالۡمُجۡتَہِدِیۡنَ الۡعِظَامِ الَّذِیۡنَ یَسۡتَمِعُوۡنَ الۡقَوۡلَ فَیَتَّبِعُوۡنَ أَحۡسَنَہٗ أُوۡلٰئِكَ الَّذِیۡنَ ہَدَاہُمُ اللّٰہُ وَأُوۡلٰئِكَ ہُمُ الۡبَرَرَۃُ الۡکِرَامُ.

امابعد! بندۂ ناچیز محمد محی الدین بن مولانا شمس الدین بڑودوی (عفا اللّٰہ عنہ وعن والدیہ ومشایخہ) ایک زمانہ سے متمنی تھا کہ اُصولِ فقہ میں کوئی آسان رسالہ اردو میں ہونا چاہیے، جو اصول الشاشی سے پہلے مطالعہ میں آئے جس میں فن کے مسائل صاف اور شُستہ زبان میں جمع کردیے جائیں۔ اس سے ایک فائدہ یہ ہو کہ مسائل ذہن نشین ہوجائیں، اور دوسرا فائدہ یہ ہو کہ اصول الشاشی جیسی دقیق واہم عربی کتاب کے سمجھنے میں رسالہ معاون بن جائے۔ تجربہ ہے کہ اس زمانہ میں کم عمر طلبہ اس کتاب کو پڑھتے ہیں تو وہ عبارت کی الجھنوں میں پھنس کر رہ جاتے ہیں، علم کے مسائل اور مقصد پوری طرح ان پر واضح نہیں ہوتا۔ دوسرے فنون میں اس قسم کے رسائل مرتب ہوچکے ہیں جس سے بڑی حد تک ضرورت پوری ہوگئی ہے، مگر اصولِ فقہ میں اب تک کوئی ایسا رسالہ نظر نہیں آیا، اس لیے ناچیز نے ایک مفید رسالہ مرتب کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ **بعون اللّٰہ تعالٰی وتوفیقہ۔**

مقدمہ

اصولِ فقہ کی اہمیّت اور ضرورت

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کیلئے اپنا بے مثل کلام سیّد المرسلین حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر نازل فرمایا اور قیامت تک اس پر عمل کا ہمیں مکلّف بنایا، قرآن کریم کی تشریح و اِشاعت ہمارے آقا نے اپنے اَقوال اور اَفعال سے فرمائی۔ آنحضور ﷺ کی پوری زندگی قرآن کا زندہ نمونہ ہے، آپ کے اَقوال و اَفعال کے مجموعہ کو اَحادیث اور سنت کہتے ہیں۔ اللہ جَلّ جَلالُہٗ کا کلام بے شمار علوم و مضامین پر حاوی ہے اور رسول اللہ ﷺ کا کلام بھی نہایت جامع اور محیط ہے۔

بندوں کے جس قدر اختیاری اَفعال ہیں ان کے لیے اللہ جَلّ جَلالُہٗ کی طرف سے ضرور کوئی حکم لگتا ہے، یعنی بندہ کا فعل حلال ہے یا حرام، مباح یا مکروہ ہے، اسی طرح فرض ہے یا واجب، مُوجبِ ثواب ہے یا باعثِ عقاب و عتاب ہے، اللہ جَلّ جَلالُہٗ کے کلام اور رسول اللہ ﷺ کی اَحادیث میں یہ سب اَحکام موجود ہیں لیکن کسی فعل پر آیات و اَحادیث سے کیا حکم لگتا ہے؟ اس کی کیفیت کیا ہے؟ اس کا فیصلہ ہم اسی وقت کر سکتے ہیں جب اصولِ فقہ پر پوری بصیرت حاصل ہو جائے۔ معلوم ہوا کہ اصولِ فقہ اصولِ دین ہیں۔ دینِ صحیح کی بنیاد اس علم پر ہے۔

اصولِ فقہ کی تعریف

علم اصولِ فقہ ان قواعد کے جاننے یا ان قواعد کو کہتے ہیں جن سے مکلّف بندوں کے اَفعال کے متعلق اَحکامِ شرعیہ کو مفصّل دلائل کے ساتھ ثابت کرنے کا طریقہ آجائے۔

مثال: جیسے پنج وقتہ نماز کے متعلق اِرشادِ باری عزاسمہ ہے: ﴿اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ﴾[1] ''نماز قائم کرو۔'' اس خطاب سے نماز کا حکمِ شرعی اس وقت معلوم ہوگا جب کہ یہ معلوم ہو کہ

---

[1] اَنعام:۷۲

﴿اَقِیْمُوا﴾ صیغۂ امر ہے اور شریعت میں صیغۂ امر کی حقیقت کیا ہے۔ اصولِ فقہ میں آیات و اَحادیث میں وارد ہونے والے الفاظ کی اسی قسم کی حقیقت اور کیفیات کو بیان کیا جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ اور اَحادیثِ نبویہ سے اَحکامِ شرعیہ نکالنے کا طریقہ آجاتا ہے۔

موضوع: ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ (احوال) کو اس علم میں بیان کیا جائے۔ جیسے علمِ طب (ڈاکٹری) کا موضوع جسمِ حیوانی ہے، کیونکہ جسم کے احوال و کیفیات اس میں بیان ہوتے ہیں۔

پس اصولِ فقہ کا موضوع کلامِ الٰہی، کلامِ رسول، اور اَحکامِ شرعیہ ہیں کہ ان کے احوال و کیفیات کا بیان اس علم میں ہوتا ہے۔

غرض و غایت: اَحکامِ شرعیہ کو مفصّل دلائل کے ساتھ معلوم کرنا جس سے اَحکام میں بصیرت اور یقین میں اضافہ ہوتا ہے، اور فلاحِ دارین حاصل ہوتی ہے۔

اصولِ شرع: جب اصول فقہ کا موضوع دلائلِ شرعیہ اور اَحکامِ شرعیہ ہیں تو ان کے تفصیلی احوال اب بیان ہوں گے۔ دلائل شرعیہ چار ہیں:

۱۔ کتاب اللہ: وہ آیات جو اَحکام کے متعلق ہیں۔

۲۔ سنت الرسول: وہ اَحادیث جو اَحکام کے متعلق ہیں۔

۳۔ اجماعِ امت۔

۴۔ قیاس: قیاس سے آیت و حدیث کا کوئی مخفی حکم ظاہر ہوتا ہے۔

سب سے پہلے کتابُ اللہ کا ذکر سنیے۔

حصہ اوّل

کتابُ اللہ کے بیان میں

باب اوّل

دلائلِ شرعیہ میں سب سے اوّل درجہ کتابُ اللہ کا ہے۔

تعریف: کتابُ اللہ قرآنِ کریم کو کہتے ہیں جو سیّد الانبیا محمد رسول اللہ ﷺ پر اترا، اس کو حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ تک پہنچایا اور رسول اللہ ﷺ کی زبانِ اطہر سے بلا اختلاف تواتر کے ساتھ نقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا۔

تواتر: تواتر کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم کو نقل کرنے والے رسول اللہ ﷺ کے عہد سے اب تک ہر دور میں اس قدر ہوئے کہ ان سب کا ایک نقل پر متفق ہو جانا موجبِ یقین ہے، اور ان سب ہی کا جھوٹ اور غلطی پر اتفاق ناممکن ہے، یہ قرآن وہ ہے جو مصاحف میں موجود ہے۔

اگر کوئی آیت ایسی ہے کہ اس کا حکم منسوخ ہوگیا ہے مگر مصاحف میں منقول ہے تو یہ آیت قرآن ہے، جیسے: ﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ﴾[1]

اگر کسی آیت کا حکم معمول بہ ہے مگر آیت مصاحف میں منقول نہیں تو یہ آیت قرآن نہیں، جیسے شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو ان کو سنگسار کرنے کا حکم معمول بہ ہے مگر اس کے متعلق آیت مصاحف میں منقول نہیں۔

کسی آیت متواترہ میں کسی لفظ کا اضافہ یا تغیّر جو تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو بعض روایات سے اس کا ثبوت ہوتا ہو اس اضافہ اور تغیّر کو بھی قرآن کریم نہیں کہتے حضرت ابی بن کعب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے ایسی بعض روایات منقول ہیں۔

---

[1] بقرہ: ۲۴۰

فصل (۱)

نظم کی تقسیم

قرآن کریم نظم (الفاظ) اور معنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ صرف معنی پر قرآن کریم کی تلاوت کا ثواب نہیں ملتا اور صرف معنی سے نماز بھی جائز نہیں، نظمِ قرآن سے ہی معانی سمجھ میں آتے ہیں۔ نظم کا تعلّق معانی سے مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ لفظ معنی کے لیے وضع ہوا، یہ لفظ اس معنی میں مستعمل ہے، یہ لفظ اپنے معنی کو وضاحت کے ساتھ بتلا رہا ہے وغیرہ۔ اس لیے نظم کے معانی کے ساتھ تعلّق کے اعتبار سے نظم کی متعدد اقسام بن جاتی ہیں، پھر ان اقسام کی بھی قسمیں ہوتی ہیں، اور ان قسموں کے مختلف نام ہے، اس لیے نظمِ قرآن کے بھی مختلف نام ہیں۔

تقسیم اوّل: اقسامِ نظم

نظم کی اوّلاً چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: لفظ کا کسی معنی کے لیے وضع ہونا۔

وضع کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ کو کسی کے لیے اس طرح مقرر اور خاص کر دینا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو اس سے وہ معنی سمجھ میں آجائیں، جیسے لفظ زید ایک خاص ذاتِ انسان کے لیے مقرر کیا جائے، تو جب زید بولا جائے گا وہ شخص سمجھ میں آئے گا۔

دوسری قسم: لفظ کا اپنے معنی بتلانے میں ظاہر ہونا یا خفی ہونا۔

تیسری قسم: لفظ کا کسی معنی میں مستعمل ہونا۔

چوتھی قسم: لفظ سے کسی حکم کا ثابت ہونا۔

دوسرا باب

قسم اوّل

نظم کی قسم اوّل لفظ کو معنی کے لیے وضع کرنے کے اعتبار سے ہے۔ لفظ کی معنی کے لیے وضع مختلف طور پر ہے، اس لیے قسم اوّل کی چار قسمیں ہوجاتی ہیں:

۱۔ خاص　۲۔ عام　۳۔ مشترک　۴۔ مؤوّل۔

فصل (۱)
تعریفات کے بیان میں

خاص: اگر لفظ ایک چیز کو بتلانے کے لیے وضع ہوا ہے تو اسکو خاص کہتے ہیں، خواہ ایک ذات کو بتلائے، جیسے: **زید** واحد کیلئے وضع ہوا، یا ایک نوع کیلئے وضع کیا گیا ہو، جیسے: **رجل** (مرد) **امرأة** (عورت) **فرس** (گھوڑا)، یا ایک جنس کیلئے وضع ہوا ہو، جیسے: **إنسان، حیوان.**

فائدہ: اصولِ فقہ میں ایسے لفظ کو جو ایسے اَفراد پر بولا جائے جن کی غرض ایک ہو نوع کہتے ہیں، جیسے: **رجل** (مرد) ایک نوع ہے۔ **رجل** (مرد) اس لیے ہے کہ حاکم بنے، نبوت، امامت، حدود وقصاص میں شہادت صرف مرد کا حق ہے۔ اور **امرأة** (عورت) دوسری نوع ہے وہ محکوم ہے، وہ اس لیے ہے کہ بچے جنے گھریلو امور انجام دے، دونوں کی غرض جدا ہے۔ اور **فرس** (گھوڑا) ایک نوع ہے، خواہ نر ہو یا مادہ دونوں کی غرض بار برداری (بوجھ کھینچنا) ہے۔

ایسا لفظ جو ایسے اَفراد پر شامل ہو جن کی اَغراض جدا ہیں تو ان کو جنس کہتے ہیں۔ جیسے: انسان، مرد وعورت دونوں کو کہتے ہیں، اور ''حیوان'' انسان، فرس، بقر کو کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ لفظِ خاص اَفراد کے لیے وضع نہیں ہوا، ایک مفہوم کے لیے وضع ہوا ہے۔ جیسے جب **جاء الإنسان** (انسان آیا) بولیں گے، تو ایک مفہوم (حیوانِ ناطق) مراد ہوگا کہ حیوانِ ناطق کی آمد ہوئی، اگر ایک شخص آیا تب بھی **جاء الإنسان** صادق ہے، اور پچاس آدمی آئے تب

بھی صادق ہے۔ ایک آدمی آیا تب بھی حیوانِ ناطق (مفہوم انسان) موجود ہے، اور پچاس میں بھی یہ مفہوم موجود ہے۔ جاء الحیوان (حیوان آیا) خواہ ایک بکری آئی، دس گائیں آئیں، یا پانچ آدمی آئے، یا سب آئے (حیوان آیا) کہنا درست ہے، اس لیے کہ حیوان کا مفہوم (متحرک بالارادہ) ایک پر صادق آتا ہے اور سب پر بھی۔ ایسے ہی جاء رجل (مرد آیا) خواہ ایک مرد آیا یا چند مرد آئے درست ہے، اس لیے کہ خاص میں اَفراد پیشِ نظر نہیں ہوتے، پچاس مرد آئے تب بھی جاء رجل درست ہے اس لیے کہ ہر فرد کو رجل کہتے ہیں کیونکہ مفہوم رجل (رجولیت مردانیت) سب میں ہے۔

مسئلہ: اگر لفظ کثرت پر دلالت کرے مگر کثرت محدود ہے تو بھی اس لفظ کو خاص کہتے ہیں، جیسے اَعداد: اثنان (دو) ثلاثة (تین) مائة (سو) کیونکہ ان اَعداد کا مفہوم مقدار ہے، تو یہ جملہ اَعداد مقدار کی ایک ایک نوع کو بتلاتے ہیں: دو ہونا، سو ہونا، ہزار ہونا۔

خاص کی قسمیں

خاص الفرد: لفظ ایک ایسے مفہوم کو بتلائے جو ذاتِ واحد ہو، جیسے: زید (شخصِ واحد) تو اس کو خاص الفرد کہتے ہیں۔

خاص النوع: لفظ ایک ایسے مفہوم کے لیے وضع ہوا ہو جس کے اَفراد کی غرض متّحد ہو تو اس کو خاص النوع کہتے ہیں، جیسے: رجل.

خاص الجنس: لفظ ایک ایسے مفہوم کے لیے وضع ہوا ہے جس کے اَفراد کی غرض جدا ہے تو اس کو خاص الجنس کہتے ہیں، جیسے: إنسان، حیوان.

عام کی تعریف: عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو متعدد ہم جنس اَفرادِ غیر محصور (جس کا عدد مذکور نہ ہو) پر دلالت کے لیے ایک ہی مرتبہ وضع کیا گیا ہو، جیسے: الرجال، المسلمون.
یعنی عام میں اَفراد پیش نظر ہیں، جب کوئی حکم الرجال، المسلمون پر آئے گا تو ہر فردِ رجل

اور ہر فردِ مسلم پر آ ہے گا۔
اگر لفظ صورت میں واحد ہے مگر افرادِ کثیرہ پر دلالت کرے تب بھی عام ہے، جیسے: **مَنْ** (جو بھی عاقل ہو)، **ما** (غیر عاقل اشیا)، **القوم** (بہت سے لوگوں کا مجموعہ)، **رھط** (جماعت)۔

مشترک کی تعریف: ایک ہی واضع نے کسی لفظ کو متعدد مختلف الاَغراض چیزوں پر دلالت کے لیے ابتدا ہی سے الگ الگ طور پر وضع کیا ہو تو اس کو مشترک کہتے ہیں، جیسے لفظِ عین سورج، گھٹنا، سونا، چشمہ، آنکھ وغیرہ پر دلالت کرتا ہے، لیکن سب معنی پر ایک ساتھ شامل نہیں بلکہ کوئی ایک معنی مراد ہوسکتا ہے، اس لیے کہ ہر معنی کے لیے اس کی وضع الگ ہوئی ہے۔

فائدہ: لفظِ صلوۃ کے معنی دعا اور نماز دو ہیں مگر یہ لفظ مشترک نہیں، اس لیے کہ پہلے واضع نے اس کو لغت میں ایک ہی معنی دعا کے لیے وضع کیا ہے، پھر عرصہ کے بعد وہ نماز کے معنی میں مستعمل ہوا۔

مُؤوّل کی تعریف: مشترک کے معانیٔ محتملہ میں سے جب کسی موقع پر ایک معنی کسی ایسی دلیل سے معیّن کر لیے جائیں جو ظنِ غالب کا فائدہ دیتی ہو تو اب معیّن معنی والا لفظِ مشترک مُؤوّل بن جاتا ہے، اور اس کو اب مُؤوّل کہتے ہیں، جیسے لفظِ قَــرْءٌ کے معنی حیض اور طہر ہیں، یہ مشترک ہے۔ آیتِ کریمہ ﴿ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ﴾ میں جب کسی مجتہد نے حیض کے معنی کو متعیّن کر لیا اور ثابت کر لیا کہ یہاں ﴿قُرُوْءٍ﴾ سے حیض مراد ہے، تو اب اس لفظ کو تاویل کے بعد مُؤوّل کہتے ہیں۔

فصل (۲)
خاص کے حکم کے بیان میں

حکمِ خاص: لفظِ خاص کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے مدلول (معنی) پر بلا احتمال دلالت کرتا ہے جب تک کہ کوئی دلیل دوسرے معنی کا احتمال نہ پیدا کر دے۔ اس لیے خاص کا حکم یہ ہوتا ہے کہ

اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے، اور اس پر اعتقاد فرض ہو جاتا ہے، اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی قرینہ یا مانع موجود ہے جس سے لفظ خاص کے اندر دوسرے معنی کا احتمال پیدا ہو جائے تو اس پر عمل واجب ہوتا ہے، اور اس معنی پر اعتقاد فرض نہیں رہتا، اس کے منکر کو فاسق کہتے ہیں کافر نہیں۔ لفظ خاص پر عمل فرض ہونے کی مثال.....

مثال: آیتِ کریمہ میں لفظ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ﴾[1] ''مطلقہ عورتیں تین حیض رک جائیں۔''یعنی مطلقہ کی عدت تین حیض ہے۔ آیت میں لفظ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ خاص ہے۔ اسکی مراد بالکل واضح ہے کہ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ بلا کم وبیش (تین) کو کہتے ہیں اس لیے اس پر اتفاق ہے کہ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ پر عمل وعقیدہ ضروری ہے۔ لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ مشترک ہے اسکے معنی طہر بھی ہیں حیض بھی ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ کو طہر کے معنی میں مؤوّل کیا اور فرمایا: تین طہر عدت ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ کو حیض کے معنی میں مؤوّل کیا اور فرمایا: تین حیض عدت ہے۔

حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ آیتِ کریمہ میں ﴿ثَلٰثَةَ﴾ آیا ہے اس کے مدلول پر عمل تب ہی ممکن ہے جب ﴿قُرُوْءٍ﴾ سے حیض مراد ہو۔ اگر طہر مراد ہو تو ﴿ثَلٰثَةَ﴾ پر عمل نہیں رہتا، تین سے زیادہ طہر عدت ہو جائے گی یا تین سے کم طہر عدت رہ جائے گی، کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے۔

طلاق کا وقت طہر ہے، جس طہر میں طلاق دی اس طہر کے کچھ لمحے تو گذر ہی گئے۔ اگر اس طہر کو عدت میں شمار کریں تو تین طہر میں کمی رہ جائے گی، اگر اس طہر کے سوا تین طہر شمار کریں تو تین طہر پر اضافہ ہو جائے گا اور یہ مقتضائے خاص کے خلاف ہے، اس لیے ﴿ثَلٰثَةَ﴾ پر عمل متروک ہوتا ہے۔ اگر حیض مراد لیں تو جس طہر میں طلاق دی ہے اس طہر کے بعد تین حیض مکمّل عدت شمار ہو سکتی ہے اور ﴿ثَلٰثَةَ﴾ پر عمل متروک نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ تین کے مدلول پر بلا کم وبیش عمل ضروری ہے۔

---

[1] بقرہ: ۲۲۸

لفظ خاص سے اَحکامِ شرعیہ کا ثبوت: الفاظِ خاص کی مختلف اقسام ہوسکتی ہیں جس طرح اس کی تعریف و امثلہ سے معلوم ہوتا ہے۔ الفاظِ خاص میں زیادہ تر اَحکامِ شرعیہ کا ثبوت صیغۂ امر و نہی سے ہوتا ہے، اس لیے ان دونوں کے متعلق تفصیل ضروری ہے۔

شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ''اصول فقہ کے بیان میں امر و نہی سب سے پہلے رہنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں کیونکہ ان سے ابتدا بڑی اہمیّت رکھتی ہے، اور حلال و حرام و دیگر اَحکامِ واجبہ کی معرفت و تمیز اِن پر موقوف ہے۔''

فصل (۳)

امر کے بیان میں

صیغۂ امر لفظِ خاص ہے، بندوں کو اَحکامِ شرعیہ کا مکلّف اسی کے ذریعہ بنایا گیا ہے، اسی طرح نہی بھی ہے۔ صیغۂ امر کے خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ صیغہ ایک معنی کے لیے مقرر کیا گیا ہے، یعنی طلب کے لیے۔

طلب کے لغوی معنی کسی شئے کا ارادہ و رغبت ظاہر کرنا، خواہ صیغہ بول کر یا کہہ کر یا اشارہ سے، مگر مطلقاً طلب کو امرِ شرعی نہیں کہتے، شرع میں طلب کا خاص مفہوم ہے۔

تعریف: جب ایک متکلّم خود کو عالی تصور کر کے دوسرے سے کچھ طلب کرے تو یہ امر ہے، جیسے: **اِفْعَلْ** (کام کرو)۔

اگر دوسرے کو مساوی درجہ کا سمجھ کر طلب کرے تو التماس ہے، اگر دوسرے کو عالی رتبہ سمجھ کر طلب کرے تو درخواست و دعا ہے۔

اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ احکم الحاکمین ہیں ان کی طرف سے جو طلب ہو اس کو پورا کرنا از روئے عقل و شرع واجب ہے، خواہ خود باری تعالیٰ سے قرآن کریم میں طلب ہو یا حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے طلب ہو۔

اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے سب فرشتوں کو حکم دیا: ﴿اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ﴾[1] شیطان سے بھی طلب ہوئی مگر اس نے سرتابی کی اور مردود ہوگیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ﴾[2] ''جب میرا حکم ہوا تو سجدہ میں کیا مانع ہوا؟'' معلوم ہوا از روئے شرع اللہ اور رسول کا امر واجب التعمیل ہے۔

امر کا تقاضا: معلوم ہوا کہ امر کسی حکم کو لازم کرنے کے لیے ہوتا ہے، اس کا تقاضا وجوب ہے یعنی اس کی تعمیل لازم ہے۔

اگر کوئی قرینہ یا مانع موجود ہو اور اس سے یہ معلوم ہو جائے کہ آمر کا مقصد یہاں ایجاب نہیں تو مقام اور سیاق وسباق کے لحاظ سے دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔

امر کے معانی

صیغۂ امر سولہ (۱۶) معانی میں استعمال ہوا ہے۔

۱۔ ایجاب (لازم کرنا): جب صیغۂ امر بولا جاتا ہے تو ذہن ایجاب کی طرف جاتا ہے، جیسے: ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾[3] ''نماز قائم کرو۔'' نماز فرض ہوئی۔

۲۔ ندب (مستحب ہونا): آخرت میں ثواب کے لیے، جیسے: ﴿فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا﴾[4] ''اگر تمہیں اپنے غلاموں میں نیکی معلوم ہو تو ان کو مکاتب بنادو۔'' یعنی کچھ مال لینے کا عہد کر کے ان کو آزادی کا وعدہ دے دو۔ دیگر قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نیک غلام کو آزاد کرنا واجب نہیں اس لیے امر استحباب کے لیے ہوا۔

۳۔ اِباحت (اجازت دینا): کسی شئے کی ممانعت کے بعد اس کی رخصت دینے کے لیے، جیسے: ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾[5] ''جب اِحرام ختم ہوجائے شکار کرو۔'' حالتِ اِحرام میں شکار سے منع کیا گیا اب اجازت دی، یہ مطلب نہیں کہ اِحرام ختم ہونے کے بعد ہر مُحرِم پر شکار کرنا لازم ہے۔

---

[1] بقرہ:۳۴ [2] اعراف:۱۲ [3] انعام:۷۲ [4] نور:۳۳ [5] مائدہ:۲

۴۔ تأدیب (سلیقہ سکھلانا): اَخلاق سنوارنے اور عادت سدھارنے کے لیے، جیسے جنابِ رسول اللہ ﷺ نے اِرشاد فرمایا: کُلْ مِمَّا یَلِیْكَ.[۱] ''اپنے نزدیک (سامنے) سے کھاؤ۔''

۵۔ اِرشاد: دنیوی امور کی سوجھ دینے کے لیے، جیسے: ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ﴾[۲] ''(اپنے معاملات میں) دو مردوں کو گواہ بنالیا کرو'' ضروری نہیں۔

۶۔ تہدید: دھمکی دینے اور اظہارِ غضب کے لیے، جیسے: ﴿اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ﴾[۳] ''جو چاہو کرلو (پھر خبر لیتے ہیں)۔''

۷۔ اِنذار: دھمکی کے ساتھ پیغام کی تلقین کے لیے: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِیْلًا﴾[۴] ''اے پیغمبر! تم کہہ دو کہ اپنے کفر سے کچھ دیر فائدہ اٹھالے۔''

۸۔ تعجیز: عاجز بتلانے کے لیے یعنی تم مطلوبہ کام سے عاجز ہو، جیسے: ﴿فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ﴾[۵] ''اس جیسی ایک سورت بنالاؤ۔''

۹۔ تسخیر: قابو میں ہونے کو بتلانے کے لیے، کسی شئ کو جلدی سے وجود میں لے آنے اور حکمِ الٰہی کے مطابق فوراً ہوجانے کو بتانے کے لیے جب اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہیں تو اس میں دیر نہیں لگتی وہ ارادہ کے مطابق فوراً وجود پذیر ہوجاتی ہے۔
اِرشادِ باری ہے: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِیْنَ﴾[۶] ''ہم نے ان یہود سے کہہ دیا ہوجاؤ بندر ذلیل۔'' بندر بن جانا مخلوق کے اختیار میں نہیں، تو اس حکم کا مطلب یہ ظاہر کرنا ہے کہ فوراً وہ بندر ہوگئے۔

۱۰۔ تکوین: وجود میں لانا، کسی شئ کو وجود دینے کے لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿كُنْ فَیَكُوْنُ﴾[۷] ''ہوجا اور وہ ہوجاتی ہے۔''

---

[۱] بخاری، رقم: ۴۹۵۸۔ مسلم، رقم: ۳۷۶۸ [۲] بقرہ: ۲۸۲ [۳] فصلت: ۴۰ [۴] زمر: ۸

[۵] بقرہ: ۲۳ [۶] بقرہ: ۶۵ [۷] بقرہ: ۱۱۷

۱۱۔ امتنان: احسان بتلانا، اظہارِ نعمت اور احسان کے لیے: ﴿كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ﴾[۱] ”اللہ نے جو کچھ بخشا اس کو کھاؤ۔“ وہ رازقِ منعم ہیں سب کچھ ان کا دیا ہوا ہے۔

۱۲۔ اکرام: عزت دینا، عزت دینے کے لیے: ﴿اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِيْنَ﴾[۲] ”جنت میں امن وسلامتی کے ساتھ آجاؤ۔“ مہمان کو عزت کے ساتھ کہتے ہیں: آئیے!

۱۳۔ اہانت: بے عزت کرنے کے لیے: ﴿ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ﴾[۳] ”لے عذاب چکھ! تو تو بڑا باعزت شریف ہے۔“

۱۴۔ تسویہ: دو چیزوں کو برابر بتلانے کے لیے: ﴿فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا﴾[۴] ”صبر کرو یا نہ کرو“ برابر ہے عذاب سے نجات نہیں۔

۱۵۔ احتقار: معمولی اور چھوٹا بتلانے کے لیے: ﴿اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ﴾[۵] (حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جادوگروں سے کہا:) ”ڈالو کیا ڈالتے ہو۔“ یعنی تمہارے جادو کی کوئی حیثیت اور عظمت نہیں۔

۱۶۔ دعا: درخواست کے لیے: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ ”اے اللہ! مجھے بخش دیجیے۔“

۱۷۔ تمنی: آرزو ظاہر کرنے کے لیے: ﴿يٰمٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[۶] جہنمی داروغہ جہنم سے کہیں گے: ”اے مالک! چاہیے کہ ہمارا پروردگار ہمارا کام تمام کردے (موت دیدے) موت کی آرزو کریں گے۔“

تنبیہ: کبھی امر بصورتِ خبر ہوتا ہے اور اس سے ایجاب اور زیادہ مؤکد ہوجاتا ہے۔ یعنی جملہ خبریہ ہوتا ہے، مگر اس جملہ سے کسی کام کی طلب مقصود ہوتی ہے، ایسے امر کی تعمیل نہ کرنے میں نافرمانی ہوتی ہے۔ ایسے امر کی تعمیل زیادہ ضروری ہوجاتی ہے، جیسے ایک شخص نے مجمع میں اپنے ایک عزیز کے متعلق یوں کہا کہ یہ آج قراءت کریں گے تو اس شخص کے لیے قراءت لازم

[۱] انعام: ۱۴۲　[۲] حجر: ۴۶　[۳] دخان: ۴۹　[۴] طور: ۱۶　[۵] شعریٰ: ۴۳　[۶] زخرف: ۷۷

ہو جائے گی، کیونکہ قراءت نہ کرنے کی صورت میں نافرمانی ہوگی۔
اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کے کلام میں اس کی مثال، جیسے: ﴿وَالْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ﴾[1] ''مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں گی۔'' یعنی بچوں کو دودھ پلانا چاہیے، اگر ماں کسی عذر کے بغیر بچوں کو دودھ نہ پلائے تو اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی نافرمانی ہے۔

امر کے حکم کی کیفیت

امر کا حکم ایجاب ہے، یعنی کسی چیز کو بندہ کے ذمہ لازم کرنا۔ جب امر سے ایک چیز بندہ کے ذمہ لازم ہوتی ہے تو یہ جان لینا ضروری ہے کہ ایک مرتبہ امر کرنے سے مطلوبہ چیز کو بار بار کرنا ضروری اور لازم ہے، یا ایک بار کرنے سے امر کی تعمیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امر کے بعد فوراً اس چیز کو کر لینا ضروری ہے، یا تاخیر کرنے کی اجازت ہے؟ سنیے!

امر میں تکرار کا تقاضا نہیں: امر سے کسی چیز کو بار بار طلب کرنا مقصود نہیں ہوتا، ایک بار بھی امر کے مطابق عمل کر لینے سے واجب ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی تم سے کہے: پانی لاؤ! تو ایک مرتبہ پانی لے آئے تب بھی تعمیل ہوگئی واجب ادا ہو جاتا ہے، اگر دوبارہ پانی نہ لاؤ تو مستحقِ عتاب نہیں ٹھہرتے جب تک کہ دوبارہ پانی لانے کا حکم نہ کیا جائے، جیسے: ﴿اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ﴾[2] ''نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔'' نماز اپنے وقت میں ایک مرتبہ پڑھ لی، زکوٰۃ سال میں ایک مرتبہ دے دی تو فریضہ ساقط ہو گیا۔

تنبیہ: یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ اللہ پاک کے کلام میں ﴿اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ﴾[3] نماز اور زکوٰۃ اور دوسرے فرائض کا حکم چند بار آیا ہے تو چند بار نماز پڑھ لینا اور چند بار زکوٰۃ ادا کر دینا کافی تھا، پھر ہر دن میں پانچ بار نماز اور ہر سال میں زکوٰۃ ادا کرنا کیسے فرض ہوا؟
جاننا چاہیے کہ بار بار کی فرضیت ایک بار صیغۂ امر سے ثابت نہیں ہوئی بلکہ اس کا دوسرا سبب

---

[1] بقرہ: ۲۳۳ [2] بقرہ: ۴۳ [3] بقرہ: ۴۳

ہے۔ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے ان عبادات کو کچھ چیزوں کے ساتھ اس طرح متعلق کر دیا (جوڑ دیا) ہے کہ جب وہ چیز وجود میں آئے تو عبادت کا وجود بھی ضروری ہو جائے۔ جیسے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے اِرشاد فرمایا: ﴿اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا﴾[۱] ''بیشک نماز مومنین پر فرض ہے وقتِ مقرر میں۔'' یعنی نماز کے پانچ اوقات مقرر ہیں جب وہ وقت وجود میں آئیں تو نماز کو وجود میں لانا مومن کا فریضہ ہے، تو نماز کو وقت کے ساتھ متعلق کر دیا۔ اب جب بھی وقتِ مقرر آتا ہے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا فریضہ مومن پر عائد ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے طلب (اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ کی ندا) آتی ہے کہ ہمارے فریضہ کو ادا کرو۔

خلاصہ یہ کہ ﴿اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ﴾ کا حکم تو پہلے سے موجود ہے کہ تم کو نماز پڑھنا ہے مگر کب اور کتنی بار پڑھنا ہے اس کا تذکرہ نہیں۔ دوسری جگہ بتلا دیا کہ وقت آئے تب پڑھنا ہے اور ہر وقت ہر روز پڑھنا ہے، اور جب وقت آتا ہے ﴿اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ﴾ کا حکم لگ جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بغیر وقت ہوئے نماز کا ادا کرنا فرض نہیں۔ اور ایک وقت میں کئی بار بھی فرض نہیں، گویا کہ بار بار امر ہوتا ہے اس لیے بار بار نماز کو ادا کرنا فرض ہوتا رہتا ہے۔

اسی طرح اِرشاد ہوا کہ ''زکوٰۃ دینا ہے'' کب دینا ہے؟ کتنی بار دینا ہے،؟ کوئی تذکرہ نہیں۔ حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ مقررہ نصاب کے مالک کو نصاب پر سال پورا ہو جانے کے بعد ادا کرنا ضروری ہے۔ تو جب بھی نصاب پر سال پورا ہوگا زکوٰۃ کا ادا کرنا فرض ہوگا اور زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم لگ جائے گا۔

اور اِرشاد ہوا: ''حج کرو بیت اللہ کا'' تو حج فرض ہوا اور ایک بار ادا کرنے سے حج ادا ہو جاتا ہے حج بار بار کرنا ضروری نہیں، کیونکہ اس کا تعلّق بیت اللہ (کعبہ) سے ہے۔ بیت اللہ ایک ہے اور اپنی جگہ پر قائم ہے اس لیے دوبارہ حج فرض نہیں۔

امر میں تکرار کا احتمال نہیں: امر سے کسی چیز کو بار بار طلب کرنا مقصود نہیں ہوتا، اسی طرح صیغۂ

---

[۱] مائدہ: ۱۰۳

امر میں بار بار طلب کا احتمال بھی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امر کے لیے صیغۂ امر سے بار بار فعل کو لازم کرنے کی نیت بھی درست نہیں، اور مامور کو ایک امر پر بار بار ایک فعل کی اجازت نہیں۔ اس کی شرعی مثال یہ ہے: ایک شوہر نے اپنی بیوی کو بیوی کی ذات پر طلاق واقع کرنے کا اختیار صیغۂ امر سے دیا، جیسے: طَلِّقِيْ نَفْسَكِ. (اپنے اوپر طلاق واقع کر) تو جس طرح اس امر سے بیوی کو اپنی ذات پر ایک بار طلاق کا اختیار ملتا ہے ایک بار طلاق کے بعد اس امر کے تحت بیوی کے لیے دوبارہ طلاق کا اختیار نہیں اور دوبارہ طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی طرح اگر شوہر صیغۂ امر سے بیوی کو بار بار طلاق کا اختیار دینے کی نیت کرے تب بھی یہ نیت درست نہیں کیونکہ صیغۂ امر میں دوبارہ طلب کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔

تنبیہ: فقہائے کرام لکھتے ہیں کہ اگر طَلِّقِيْ نَفْسَكِ کہتے ہوئے شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو تو عورت اس کے امر کے ماتحت اپنے پر تین طلاق واقع کر سکتی ہے، مرد کی نیت درست ہے اور عورت خود پر تین طلاق واقع کرے تو تین طلاق ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ مسئلہ بیان کردہ قاعدہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے مگر یہ بات نہیں، اوپر معلوم ہوا کہ ایک بار طلاق کا اختیار ملتا ہے، اگر ایک بار میں ایک ساتھ تین طلاق کی نیت کی ہے اور عورت ایک بار میں تین طلاق خود کو دیتی ہے تو تین طلاق ہو جائے گی۔ اگر عورت تین طلاق علیحدہ واقع کرے یوں کہے کہ ایک طلاق دیتی ہوں، دوسری دیتی ہوں، تیسری دیتی ہوں تو صرف ایک طلاق پڑے گی، دوسری اور تیسری بار کی طلاق درست نہیں۔

رہی یہ بات کہ پھر ایک بار میں دو طلاق کی نیت درست ہے یا نہیں؟ تو فقہائے کرام لکھتے ہیں کہ مرد کے لیے طَلِّقِيْ نَفْسَكِ سے دو طلاق کی نیت درست نہیں، اور عورت خود پر دو طلاق واقع کرے تو بھی درست نہیں۔

دو اور تین میں یہ فرق ایک دوسری وجہ سے ہوا اس میں صیغۂ امر کو زیادہ دخل نہیں، وجہ یہ ہے کہ طَلِّقِيْ صیغۂ امر ایک مصدر پر دلالت کرتا ہے۔ طَلِّقِيْ کا مطلب یہ ہے: أَطْلُبُ مِنْكِ إِيْقَاعَ طَلَاقٍ، یا طَلِّقِيْ طَلَاقًا (میں تجھ سے طلاق دینا طلب کرتا ہوں) تو ایک مصدر نکرہ پر

دلالت ہوئی۔ مصدر نکرہ فرد ہے، اس کے معنی میں ترکیب نہیں ہے، وہ مفرد ہے ایک (واحد) پر ہی دلالت کرتا ہے عدد پر دلالت نہیں کرتا۔ مصدر نکرہ کے اَجزا (حصّے) تو ممکن ہیں مگر اس کے اَفراد نہیں ہوتے، جیسے لفظ قیام (کھڑا ہونا) تو یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ تھوڑا کھڑا ہونا زیادہ کھڑا رہنا مگر ایسا نہیں کہہ سکتے: ایک کھڑا ہونا دو کھڑا ہونا تین کھڑا ہونا، ہاں آدھا کھڑا ہونا پورا کھڑا ہونا کہہ سکتے ہیں، جیسے لفظ ماء (پانی) عَسَلٌ (شہد) مفرد ہے تو اس کو ایک پانی دو پانی، ایک شہد دو شہد نہیں کہہ سکتے ہاں! تھوڑا شہد زیادہ شہد آدھا اور پورا شہد کہتے ہیں، ایک قطرہ کو بھی پانی اور پورے سمندر کو بھی پانی کہتے ہیں۔ معلوم ہوا مفرد کے حصّے کر سکتے ہیں مفرد کو گن نہیں سکتے۔

مفرد کے عدد پر دلالت نہ کرنے کا یہی مطلب ہے جب کہ مفرد لفظ بول کر پورا مدلول مراد ہو، جیسے لفظ پانی سے پوری دنیا کا پانی مراد ہو تو مجموعہ ماء واحد ہے، اور لفظ ماء کا فرد کامل ہے، اور تھوڑا پانی مراد ہو تو اس کو فردِ ادنیٰ کہتے ہیں۔ تو ماء بول کر فردِ ادنیٰ (تھوڑا) اور فرد کامل (پورا) مراد ہوسکتا ہے۔

جب صیغۂ امر مصدر نکرہ پر دلالت کرتا ہے تو لفظ طلاق جو مفرد ہے اس سے فرد ادنیٰ (ایک طلاق) یا فرد کامل (پوری طلاق، تین طلاق کا مجموعہ) جو واحد سمجھ لیا گیا ہے مراد ہوسکتا ہے۔ تین طلاق سے زائد طلاق نہیں، اس لیے تین طلاق پوری طلاق (کل طلاق) ہے اور دو طلاق فرد ادنیٰ بھی نہیں اور فرد کامل (اعلیٰ) بھی نہیں اس لیے مراد نہیں ہوسکتا۔

اگر بیوی باندی ہو تو باندی کی کل طلاق دو ہیں تو اس صورت میں طَلِّقِيْ کہہ کر دو طلاق کی نیت درست ہے کیونکہ دو طلاق باندی کے بارے میں فرد کامل (اعلیٰ) ہے، یعنی اس کے حق میں دو کو کُل مجموعۂ طلاق، یعنی واحد سمجھ لیا گیا ہے۔ فرد کامل کو فرد اعتباری بھی کہتے ہیں۔

امتثالِ امر کی کیفیت

امر کا امتثال (پورا کرنا) فوراً ضروری ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ اس بات کا فیصلہ قرائن سے

ہوتا ہے، اس لیے کہ صیغۂ امر صرف طلبِ فعل پر دلالت کرتا ہے، فور و تاخیر اس کے مدلول سے خارج ہیں، جیسے کہا: پانی لاؤ! تو عادت و عرف یہی ہے کہ فوراً لایا جائے، دعوت کا کھانا تم پکاؤ! اور مخاطب کو معلوم ہے کہ دعوت کل ہے، اس لیے کل کھانا پکایا جائے گا۔

تنبیہ: یہ بیان اَحکام شرع کی اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، عباداتِ موقّتہ اور غیر موقّتہ کی بحث پر شامل ہونے کی وجہ سے فقہ کے بیشتر دلائل اس پر مبنی ہیں۔ جن عبادات کا امر ہے اس میں بعض عبادات کو ادا کرنا فوراً لازم ہو جاتا ہے اور بعض میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے۔

عبادات غیر موقّتہ: وہ عبادات جن کو ادا کرنے کا مطلق امر ہو اور ان کے لیے ادائیگی کا وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ ایسی عبادات کو واجب ہو جانے کے بعد تاخیر سے ادا کرنے کی اجازت ہے، مگر واجب ہوتے ہی فوراً ادا کر لینا مستحب ہے اور زیادہ ثواب کا باعث ہے۔
حضرت امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط یہی ہے کہ فوراً ادا کردے بلا عذر تاخیر نہ کرے، خصوصاً زکوٰۃ کو فوراً ادا کرنا چاہیے۔ صیغۂ امر کی وجہ سے تو فوراً ضروری نہیں مگر زکوٰۃ کا مقصد فقیر کی حاجت روائی ہے وہ جلد ہونا چاہیے، اس لیے بلا عذر زکوٰۃ میں تاخیر سے گناہ ہوتا ہے۔ فقیہ ابو جعفر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے زکوٰۃ میں تاخیر کی کراہتِ تحریمی نقل کی ہے، اور حضرات صاحبین سے بھی اس کی تائید منقول ہے۔
عبادات غیر موقّتہ یہ ہیں: زکوٰۃ، صدقۂ فطر، کفارات کے روزے، رمضان کے قضا روزے، اور وہ عبادات جن کی نذر کی ہو اور وقت مقرر نہ کیا ہو، جیسے: لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمٌ (مجھ پر اللہ کے واسطے ایک روزہ رکھنا لازم ہے)۔

عبادات غیر موقّتہ کا حکم: ان عبادات کو خواہ کتنی ہی تاخیر سے کیا جائے وہ ادا رہتی ہیں قضا نہیں ہوتی ہیں۔
ان عبادات کی تعیین نیت میں ضروری ہے، جیسے زکوٰۃ ادا کرتا ہوں، رمضان کا قضا روزہ رکھتا ہوں وغیرہ۔ ان عبادات کو شروع کرنے سے پہلے ہی ان کی نیت کر لینا ضروری ہے، اگر بغیر

نیتِ زکوٰۃ فقرا کو مال دے دیا اور دے دینے کے بعد نیت کی کہ یہ مال میری زکوٰۃ میں دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی نیت درست نہیں۔ رمضان کے قضا روزہ کی نیت صبح صادق سے پہلے کر لینا ضروری ہے، اگر صبح صادق سے پہلے نیت نہ کی یا مطلق روزہ رکھتا ہوں کہا تو صبح صادق کے بعد قضا کی نیت درست نہ ہوگی۔

عبادات موقّتہ: وہ عبادات جن کی ادا وقتِ مقرر ومحدود میں واجب ہوتی ہے ایسی عبادات کی چار قسمیں ہیں:

قسمِ اوّل: وہ عبادات جس کا وقتِ مقرر عبادت کو ادا کرنے کے بعد بچ رہتا ہے، یعنی اس عبادت سے اس کے پورے وقتِ مقرر کو بھر دینا ضروری نہیں بلکہ وقتِ مقرر کے تھوڑے سے حصّے میں ادا کر لینا کافی ہے، جیسے پانچ وقت کی نماز۔ نماز کے پورے وقت میں فرض نماز پڑھتے رہنا ضروری نہیں۔

ایسی عبادت کا وقت اس عبادت کے لیے ظرف، سبب اور شرط ہوتا ہے۔ ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عبادتِ نماز وقتِ مقرر کے اندر ہو جانا ضروری ہے، شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عبادت (نماز) مقررہ وقت سے پہلے درست نہیں ہوتی، اس لیے کہ شرط کے بغیر مشروط کا اعتبار نہیں ہوتا۔ سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقررہ وقت آجانے سے نماز ادا کرنا واجب ہوتا ہے، وقت سے پہلے نماز ادا کرنا واجب نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص نماز کے وقت سے پہلے مر جائے تو اس وقت کی نماز اس پر فرض نہیں، نماز کا وقت ہو جانے کے بعد وقت کے اندر کوئی شخص مر جائے تب بھی اس نماز کے ترک پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا، کیونکہ نماز کے وجوبِ ادا کا سبب وقت کا وہ حصّہ ہے جو تحریمہ سے متّصل ہوتا ہے، تحریمہ سے پہلے کا وقت سبب نہیں اس لیے اس سے پہلے ادا کرنا واجب نہیں۔

فائدہ: ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ نماز کا وقت نماز کے لیے ظرف ہے تو نماز کو وقت کے اندر ہونا چاہیے، اور وقت نماز کے لیے سبب بھی ہے تو نماز کو وقت کی بعد ہونا چاہیے اس لیے کہ سبب

پہلے ہوتا ہے۔ پورا وقتِ نماز گذر جانے کے بعد نماز کو فرض ہونا چاہیے لیکن اس صورت میں وقت کی ظرفیت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا، اس لیے پورے وقت کو سبب قرار دینے کے بجائے اس جزو کو سبب قرار دیا گیا جو تحریمہ سے متّصل ہوتا ہے، تا کہ ظرفیت اور سببیت دونوں کا تقاضا پورا ہو جائے۔ قضا نماز کا سبب پورا وقت ہے، قضا کرنے میں ظرفیت پر عمل نہیں ہوتا اس لیے سخت گناہ ہوتا ہے۔

قسمِ دوم: وہ عبادت جس کا وقت اس کے برابر ہو بچ نہ رہے، عبادت اپنے پورے وقت کو بھر دے، یہ وقت عبادت کے لیے شرط، سبب اور معیار ہے۔ سبب اس طرح ہے کہ وقت کا ہر ہر جزو عبادت کے ہر ہر جزو کے لیے سبب ہے، جیسے رمضان مبارک کا روزہ، اس کا وقت روزے کی لیے سبب بھی ہے اور معیار بھی ہے۔ معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو روزے ایک وقت میں ادا نہیں ہوسکتے، صبح صادق سے غروب آفتاب تک کا پورا وقت ایک روزہ سے پُر ہے۔ رمضان کے مہینہ میں یہ وقت اللہ جَلّ جَلَالُہٗ کی طرف سے فرض روزہ کے لیے معین ہے، اسی لیے غیر رمضان کا روزہ رمضان میں جائز نہیں، اور صبح صادق سے پہلے رمضان کے روزہ کی نیت کر لینا واجب نہیں نصفِ نہار سے پہلے نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائے گا، اگر مطلق روزہ کی یا رمضان کے سوا دوسرے کسی واجب روزے کی نیت کی ہو، جیسے نذر کا روزہ یا کفارہ کا روزہ تب بھی رمضان کا روزہ شمار ہوگا۔ اگر بالکل روزہ کی نیت ہی نہ ہو تو شام تک بھوکا رہنے سے بھی روزہ نہ ہوگا کم از کم مطلق روزہ کی نیت شرط ہے۔

قسمِ سوم: وہ عبادت کہ وقت اس کے لیے معیار تو ہو مگر سبب نہ ہو جیسے کسی مقرر دن میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا، مخصوص دن میں روزہ کی نذر کرنے سے وہ دن اس روزہ کے لیے معین ہو جاتا ہے اور اس دن روزہ رکھنا واجب ہو جاتا ہے۔ مخصوص دن روزہ کا معیار تو ہوتا ہے مگر سبب نہیں ہوتا، نذر کے روزہ کا سبب نذر کرنا ہے: لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُوْمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ کہا اس لیے روزہ واجب ہوا۔

حکم: اس عبادت کا حکم یہ ہے صبحِ صادق سے پہلے نیت ضروری نہیں، اگر نصفِ نہار سے پہلے نیت کرلے تو کافی ہے، مطلق نیتِ صوم سے بھی روزہ ادا ہو جائے گا اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے۔ اگر صبحِ صادق سے قبل کوئی نیت نہیں کی پھر نصفِ نہار سے پہلے دوسرے کسی واجب کی نیت کی تب بھی نذرِ معین کا روزہ ہی شمار ہوتا ہے۔ ہاں اگر صبح صادق سے پہلے دوسرے واجب روزہ کی نیت کی ہو تو جس روزہ کی نیت کی وہ ادا ہوگا نذر کا قضا ہو جائیگا۔
رمضان کے روزہ اور نذر معین کے روزہ میں یہی فرق ہے کہ رمضان میں صبح صادق سے پہلے دوسرے واجب کی نیت کے باوجود رمضان کا روزہ شمار ہوتا ہے۔

قسم چہارم: وہ عبادت جس کا وقت اس کے لیے ایک اعتبار سے معیار کی طرح ہے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کی طرح ہے، جیسے حج ہے۔ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں، اس اعتبار سے ایک ہی سال ان مہینوں میں دو حج ادا نہیں ہوسکتے ہیں تو حج کا وقت حج کے لیے معیار جیسا ہوا، اور اس اعتبار سے کہ حج کے ارکان حج کے پورے وقت کا استیعاب نہیں کرتے (حج کے اَفعال پانچ دن ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ میں پورے ہوجاتے ہیں) حج کا وقت حج کے لیے ظرف کی طرح ہے۔
حضرات شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ جس سال حج فرض ہو اسی سال ادا کرلینا چاہیے، بلا عذر تاخیر سے گناہ ہوتا ہے۔

حکم: اس عبادت کا حکم یہ ہے کہ جب بھی اس کو ادا کیا جائے ادا ہے قضا نہیں۔ مطلق حج کی نیت سے حج فرض ادا ہوجاتا ہے بشرطیکہ حج فرض ہوچکا ہو، کیونکہ وقت معیار جیسا ہے جس طرح کہ رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہوجاتا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ایک مومن پر حج فرض ہونے کے باوجود وہ مشقت برداشت کر کے نفل ادا نہ کرے گا جب کہ فرض کا ثواب زیادہ ہے اور اس کے ترک پر عقاب بھی سخت ہے، اس لیے مطلق نیت سے ادا شدہ حج کو فرض ہی قرار دیا گیا ہے۔

اگر حج فرض ہونے کے باوجود نفل کی نیت کرے تو اس صراحت کی وجہ سے حج نفل ہوگا فریضہ ادا نہ ہوگا، کیونکہ حج کا وقت ظرف کی طرح بھی ہے اس لیے نفل کی نیت درست ہے جس طرح نمازِ فرض کے وقت میں فرض سے قبل نفل نماز جائز ہے۔

فصل (۴)

مامور بہ کا حکم

مامور بہ کو بجالانا دو طرح ہوتا ہے: ادا اور قضا۔

ادا کا مطلب یہ ہے کہ امر سے مطلوب چیز بعینہٖ دی جائے، یعنی وہی مامور بہ بجالایا جائے جس کا حکم ہوا ہے، جیسے نماز کو اس کے وقتِ مفروض (مقرر) میں پڑھ لینا۔

قضا کا مطلب یہ ہے کہ امر سے واجب شدہ چیز کا مثل دیا جائے۔ بندہ کے ذمہ جو مامور بہ لازم ہو چکا ہے وہ نہ دیا جاسکا تو اپنی طرف سے اس کا مثل (بدل) دے کر واجب کو ذمہ سے ساقط کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقتِ مفروض سے مؤخر کر کے پڑھنا۔ مؤخر شدہ نماز جس وقت میں پڑھی جائے اس وقت میں اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی طرف سے یہ نماز فرض نہیں، تو مُصلّی ایک ایسی نماز پیش کر رہا ہے جو اس وقت میں لازم نہیں اور خاص وقت کی نماز ادا کرنا ممکن نہیں، اس لیے کہ یہ نمازِ وقت کی نماز کے بجائے اپنی طرف سے پیش کر رہا ہے، اسی کا نام قضا ہے۔
قضا پڑھنا فرض ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کی ظہر کی نماز کل کی ظہر کی نماز کا بدل نہیں بن سکتی کیونکہ آج کی نماز اس وقت میں اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی طرف سے فرض ہے، اور کل کی ظہر کا بدل بندہ کو اپنی طرف سے پیش کرنا ہے۔

فائدہ: عام محاورہ میں قضا کو ادا اور ادا کو قضا کہتے ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں۔

اقسام ادا: ادا کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ادائے محض ۲۔ ادائے غیر محض۔
ادائے محض (خالص ادا) کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ادائے کامل ۲۔ ادائے قاصر۔

ادائے کامل: جب مامور بہ کو ان تمام اوصاف کیساتھ بجالائیں جن اوصاف پر بجالانا مشروع ہوا ہے یہ ادائے کامل ہے، جیسے نماز باجماعت کہ پوری نماز جماعت کے ساتھ ادا کی ہو۔

ادائے قاصر: جب مامور بہ کو اوصاف کے نقصان کے ساتھ ادا کریں تو ادائے قاصر ہے (مسبوق کی نماز) یہ ادا قاصر ہے۔ مسبوق جو نماز تنہا پڑھتا ہے وہ نماز کا شروع حصّہ ہوتا ہے۔

ادائے غیر محض: وہ ادا جس میں شائبہ قضا ہے قضا کے مشابہ ہے، جیسے نماز کے آخری حصّہ کو وصف کے نقصان کے ساتھ ادا کرنا (لاحق کی نماز) ایک شخص پہلے سے امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہوا درمیان میں نیند آگئی اور امام کے سلام کے بعد بیدار ہوا یا وضو ٹوٹ گیا، وضو کرنے کے لیے گیا اور امام نے اپنی نماز پوری کرلی تو اس مقتدی کو اپنی باقی نماز پوری کرنا ہے، اور مقتدی کی طرح قراءت کے بغیر پڑھنا ہے کہ لاحق امام کے پیچھے ہی شمار ہوتا ہے۔ لاحق کی نماز وقت میں ہے اس لیے ادا ہے لیکن امام کے ساتھ تحریمہ کی بنا پر امام کی متابعت اور معیّت ارکان صلوٰۃ میں لازم ہوئی تھی۔ متابعت (اقتدا) تو باقی ہے مگر معیّت (ساتھ میں پڑھنا) باقی نہیں تو لاحق متابعت کا مثل ادا کر رہا ہے، اس لیے یہ ادا قضا کے مشابہ ہے بالکل قضا تو نہیں کیونکہ نماز وقت میں پڑھ رہا ہے، اور اصل نماز باقی ہے صرف وصفِ معیّت فوت ہوا ہے اس لیے اس قسم کو ادا شبیہ بالقضاء کہتے ہیں۔ یہ دراصل ادا ہی ہے، تو اس طرح ادا کی کل تین قسمیں بن جاتی ہیں۔

اقسام قضا

قضا کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قضائے محض ۲۔ قضائے غیر محض۔

۱۔ قضائے محض: خالص قضا جس میں ادا کے ساتھ کوئی مناسبت نہ ہو، حقیقت میں نہ حکم میں۔

اس نوع کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قضا بمثل معقول: واجب کا مثل ادا کرنا جب کہ از روئے عقل واجب کے ساتھ اس کی مماثلت سمجھ میں آجائے، جیسے نماز کا مثل نماز۔

۲۔قضا بمثل غیر معقول: واجب کا ایسا مثل دینا جس کی واجب کے ساتھ مماثلت از روئے عقل سمجھ میں نہ آتی ہو، مگر شریعت نے اس کو مثل قرار دیا ہو، جیسے روزہ کا بدل فدیہ کہ روزہ کی حقیقت کھانے سے احتراز اور فدیہ کی حقیقت کھانا کھلانا، مناسبت عقل میں نہیں آتی مگر شرعاً مماثلت ہے۔

۲۔قضائے غیر محض: جس میں ادا کے ساتھ مشابہت ہو، اس کو قضا شبیہ بالاداء بھی کہتے ہیں۔

قضا شبیہ بالاداء: واجب کا مثل دینا، مگر مثل میں عین (اصل) کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے (ادا کی طرح ہے)۔
جیسے تکبیراتِ عید کو رکوع میں کہہ لینا، عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا، تکبیراتِ زوائد کہہ کر رکوع میں شامل ہونے کا وقت نہیں ہے تو حکم یہ ہے کہ تکبیرِ تحریمہ کہہ کر رکوع میں شریک ہو جائے اور رکوع میں تکبیراتِ زوائد کہہ لے۔
تکبیراتِ زوائد کی علیحدہ قضا نہیں ہے، کیونکہ نماز سے باہر عبادت کی حیثیت سے اس کا کوئی مثل نہیں، تکبیرات کا محل قیام ہے وہ فوت ہو چکا ہے، اور رکوع قیام کے مشابہ ہے کہ مُصلّی کا نصفِ بدن رکوع میں قائم رہتا ہے، نماز میں رکوع کو پالینا قیام کے پالینے کے قائم مقام ہے، تکبیرات کو رکوع میں کہنا اپنی جگہ سے ہٹ جانے کی بنا پر قضا ہے اور رکوع قیام کے معنی میں ہے اس لیے تکبیرات رکوع میں ادا جیسی ہیں گویا محل میں ادا ہو رہی ہیں۔ یہ قضا کی تین قسمیں ہیں، اور ادا کی بھی تین قسمیں ہوئیں، کل چھ قسمیں ہوئیں۔
جس طرح حقوق اللہ (عبادات) میں ادا اور قضا کی مذکورہ اقسام بنتی ہیں، اسی طرح حقوق العباد (معاملات) میں بھی مذکورہ چھ قسمیں چلتی ہیں۔

حقوق العباد کی مثالیں:
ادائے کامل: مغصوب یا مبیع کو بعینہٖ واپس دے دینا۔

ادائے قاصر: مغصوب یا مبیع کو نقص کے ساتھ دینا۔

کسی کا غلام غصب کرلیا، غاصب کے یہاں پہنچنے کے بعد غلام نے کسی کا مال ہلاک کردیا جس کی وجہ سے غلام پر دین ہوگیا، یا غلام نے کسی کو مار دیا جس کی وجہ سے دیت یا قصاص لازم آگیا تو غلام کی قیمت گھٹ گئی، یا کسی کی بکری غصب کرلی، بکری غاصب کے یہاں بیمار ہوگئی یا ٹانگ ٹوٹ گئی جس کی وجہ سے قیمت میں نقصان آگیا، تو معیوب بکری دینا یا ایسا غلام واپس دینا ادائے قاصر ہے۔ اسی طرح کسی کا کھانا اٹھالایا اور وہی کھانا مالک کو کھلادیا تو ضمان ساقط ہوجائے گا، یہ بھی ادائے قاصر ہے۔

اداشبیہ بالقضاء: دوسرے کے غلام کو بیوی کا مہر قرار دے کر نکاح کیا۔ جیسے کہا: ''اس (اشارہ کرکے) غلام کے عوض (مہر بناکر) تجھ سے نکاح کرتا ہوں۔'' اور حقیقت میں مہر بناتے وقت وہ غلام اس کا نہیں تھا، مگر نکاح کے بعد اصل مالک سے غلام خرید کر زوجہ کے مہر میں دے دیا اس لیے اس کو ادا ہی کہیں گے، کیونکہ جس غلام پر عقد ہوا ہے وہی دے رہا ہے اور زوجہ کو قبول کرنا لازم ہے، لیکن عقد کے وقت یہ غلام غیر کا مملوک تھا خریدنے کے بعد شوہر کا مملوک ہوا اور زوجہ کو دینے کے بعد زوجہ کی ملک میں آیا۔ چنانچہ وصف کے اعتبار سے یہ وہ غلام نہیں جس کی طرف عقد میں اشارہ ہوا تھا کہ عقد کے وقت وہ غیر کا تھا اور زوجہ کو ملتے وقت شوہر کا ہے۔
مِلک کے تغیّر سے عین کے اندر تغیّر آجاتا ہے گویا کہ چیز بدل جاتی ہے، حدیث شریف میں ہے:
عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِلَحْمٍ، قَالَ: مَا هٰذَا؟ قَالُوْا شَيْءٌ تُصُدِّقَ بِهٖ عَلٰى بَرِيْرَةَ فَقَالَ: هُوَلَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ.[1]
''حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے حضور اقدس ﷺ کے یہاں گوشت آیا، دریافت کیا: یہ کیا ہے؟ کہا: کچھ (گوشت) ہے جو حضرت بریرہ (نبی ﷺ کی خادمہ) کے پاس صدقہ میں آیا ہے، تو آپ نے اِرشاد فرمایا: ان کے لیے صدقہ ہے (اور وہ ہم کو دیں) تو ہمارے لیے ہدیہ ہے۔''
معلوم ہوا مِلک بدلنے سے عین میں حکماً تغیّر آجاتا ہے، وصف میں تغیّر کے اعتبار سے یہ غلام دینا

[1] ابوداوٗد، رقم: ۱۶۱۱

قضا ہے مگر ذاتِ غلام وہی ہے اس لیے ادا ہے، اس کو ادا شبیہ بالقضاء کہتے ہیں۔

قضا بمثل معقول کامل: کسی کی چیز غصب کر لی اور ہلاک کر دی، پھر اس کا مثل صوری ادا کر دیا جیسے کسی کی گھڑی لے کر توڑ دی پھر اس جیسی گھڑی دے دی تو قضائے کامل ہوگی۔

قضا بمثل معقول قاصر: چیز ایسی ہے کہ اس کا مثل صورتاً نہیں، جیسے بکری مار ڈالی تو دوسری بکری اس کا مثل نہیں (ایک بکری سب اوصاف میں دوسری بکری جیسی نہیں) ایسی صورت میں مثل معنوی (قیمت) دیا جاتا ہے، یہ قضا بمثل معقول قاصر ہے۔

قضا بمثل غیر معقول: جیسے خطاءً کسی انسان کو مار دیا، یا کسی کا ہاتھ پیر توڑ دیا تو دیت (مال) لازم ہوگی، انسان اور مال میں کوئی مماثلت نہیں، اسی طرح اعضائے انسانی اور مال میں از روئے عقل کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی نہ صورت میں نہ معنی میں، کیونکہ انسان مالک ہے، مال انسان کا مملوک ہے، مگر انسانی جان مفت میں ضائع نہ جائے اس لیے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے یہ بدلہ تجویز کیا ہے، یہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔

قضا شبیہ بالاداء: اگر کسی نے ایک عورت سے کسی غیر معین غلام کو مہر ٹھہرا کر نکاح کیا، مہر میں غیر معین غلام جائز ہے، اوسط قسم کا غلام واجب ہے۔ اگر دیدیا تو مہر ادا سمجھا جائے، اور اگر درمیانہ غلام کی قیمت مہر میں دی تو یہ قضا ہے اس لیے کہ عین واجب نہیں بلکہ مثل واجب ہے مگر ادا جیسی ہی ہے۔

وجہ یہ ہے کہ مہر میں کوئی بھی اوسط قسم کا غلام واجب ہوا ہے، اوسط کا فیصلہ بلا قیمت نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے اوسط غلام ادا کرنا ہو تب بھی قیمت ہی کو بنیاد بنانا پڑے گا، تو گویا کہ اصل واجب قیمت ہوئی، قیمت غلام سے مقدم آئی۔ اور غلام دیا جائے گا تب بھی قیمت کی بنیاد پر دیا جائے گا، اس لحاظ سے قیمت دینا بھی گویا کہ ادا ہے، اسی لیے اس کو قضا شبیہ بالاداء کہتے ہیں۔

فائدہ: ادا جس سبب (امر) سے ثابت ہوئی ہے اکثر اصولیین کی نزدیک قضا بھی اسی سبب سے واجب ہوتی ہے، قضا کے مطالبہ کے لیے دوسری نص کا آنا لازم نہیں۔ نماز کی قضا کے لیے

﴿اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ﴾ اور روزہ کی قضا کے لیے ﴿کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ﴾[1] کافی تھا، جب بندہ اصل واجب کا مثل اپنی طرف سے بطور قیمت پیش کرنے پر قادر ہے صرف واجب کو اصل وقت میں وقت کی فضیلت کے ساتھ پیش کرنے سے عاجز ہے کہ فضیلتِ اصلِ وقت کا کوئی مثل نہیں تو اصلِ واجب کے مطالبہ کا بندہ کے ذمہ باقی رہنا اور وقت کے مطالبہ کا ساقط ہو جانا ایک معقول بات ہے۔ اس لیے نماز روزہ کی قضا کے بارے میں کوئی نص نہ آتی تب بھی ان کی قضا واجب ہی رہتی لیکن اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے روزہ کی قضا کے لیے آیت نازل فرمائی: ﴿فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ﴾[2] ''تم میں سے کوئی شخص بیمار ہو جائے یا سفر میں چلا جائے تو اسی قدر روزہ دوسرے دنوں میں رکھ لے۔''

اور نماز کے بارے میں سرکارِ دوعالم ﷺ نے اِرشاد فرمایا: مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ أَوْ نَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا إِذَا ذَکَرَھَا.[3] ''جو شخص نماز چھوڑ کر سو رہے یا بھول جائے تو جس وقت یاد آجائے نماز پڑھ لینا چاہیے۔''

ان دونوں نصوص میں مثلِ واجب کا مطالبہ ہے اور فضلِ وقت کا مثل نہ ہونے کی وجہ سے مطالبہ نہیں، اور جب نص میں یہ دو باتیں آگئیں اور معقول ہیں تو اس کی بنیاد پر دوسرے واجبات جیسے نذرِ معین کا روزہ اور منذور نماز اور منذور اعتکاف کی قضا کو بھی واجب قرار دیں گے، اور ان کے قضا کے لیے نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔

صرف قضا بمثل غیر معقول کے لیے مستقل نص کی ضروری رہتی ہے، کیونکہ مثل غیر معقول کی تجویز بندوں کے اختیار میں نہیں تو جب تک نص نہ ہو اس کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، جیسے قتلِ خطا میں جان کا بدلہ مال یا اعضائے انسانی کا بدلہ مال ہے کیونکہ اس کے متعلق نص موجود ہے، اگر یہ نص موجود نہ ہوتی اس کی قضا اپنی عقل کے مطابق لازم نہ ہوتی۔

یہی وجہ ہے کہ قتلِ عمد میں جب تک قاتل قصاص (جان) دینا چاہے اس پر دیت لازم نہیں

[1] بقرہ: ۱۸۳ [2] بقرہ: ۱۸۴ [3] المعجم الاوسط للطبرانی، رقم: ۶۳۰۸

کر سکتے کہ دیت صرف قتلِ خطا میں آئی ہے اور غیر معقول ہے، اس کو قتلِ عمد میں قاتل پر لازم نہیں کیا جاسکتا، ہاں اگر قاتل دیت (مال) دینے پر راضی ہو اور مقتول کے ورثا قصاص نہ لینا چاہیں تو صلح کے طور پر قاتل سے دیت لینا جائز ہوتا ہے۔

مامور بہ کی صفت

جب مامور بہ کو بجالانے کی کیفیت معلوم ہوئی تو اب یہ جان لینا چاہیے کہ مامور بہ میں حسن ہوتا ہے۔ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ حکیم ہیں، بے عیب ہیں اور حکیم بے عیب جب کسی بات کا حکم کرتا ہے تو اس بات میں کوئی نہ کوئی خوبی ضرور موجود ہوتی ہے، اور وہ بات معیوب اور بری نہیں ہوسکتی۔ اور جب حکیم کسی بات سے روکتا ہے تو اس بات میں ضرور کوئی قباحت ہوتی ہے۔ اس لیے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ جس چیز کا امر فرمائیں وہ ضرور اچھی ہے، بظاہر اس میں قباحت ہی کیوں نہ ہو اس کو بجالانا باعثِ ثواب ہوتا ہے۔ اور ممنوع چیز بری ہی ہوتی ہے خواہ وہ کتنی ہی بھلی معلوم ہو اس کو کرنا مُوجبِ عتاب ہوتا ہے۔

مامور بہ کی اقسام: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں:
اوّل: وہ مامور بہ جو بذاتِ خود اچھی ہو اور خوب ہو، اس کو حسن لعینہٖ کہتے ہیں۔
دوم: وہ مامور بہ جس میں خوبی دوسری چیز سے پیدا ہوتی ہو، اس کو حسن لغیرہٖ کہتے ہیں۔

حسن لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں:
ا۔ وہ مامور بہ جس کے مادّہ (اصل) اور اجزا میں حسن ہو، جس کی وجہ سے مامور بہ ہمیشہ حسن کے ساتھ رہتا ہے (ہمیشہ اچھا رہتا ہے) یعنی مامور بہ اور اس کی صفتِ حسن میں اتحاد ہوتا ہے، صفت حسن مامور بہ سے جدا نہیں ہوتی، جیسے ایمان (دل سے حق کی تصدیق) جب بھی ہوگا خوب ہوگا۔ اسی وجہ سے ایمان ایسا مامور بہ ہے کہ بندہ ہمیشہ اس کا مکلّف رہتا ہے کبھی اس کو ترک کرنے کی اجازت نہیں، بندہ کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا خواہ اس کو قائم رکھنے کے لیے جان دے دینا پڑے، کیونکہ دل سے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی تصدیق اچھی ہی ہے کبھی حسن سے خالی نہیں ہوتی

ہے۔ اور جیسے نماز کہ اس کا ہر ہر جز حسن والا ہے کیونکہ اس میں رب کریم کی تعظیم ہے، اور باری تعالیٰ کی تعظیم اچھی بات ہے، نماز عذر کے وقت اللہ کی طرف سے ساقط ہوتی ہے۔

۲۔ حسن لعینہٖ کی دوسری قسم وہ ہے کہ حسن تو اس کی ذات میں ہی ہوتا ہے مگر ایک واسطہ سے یہ حسن ذات میں آتا ہے، اس لیے اس قسم کو ملحق بحسن لعینہٖ کہتے ہیں (پہلی قسم میں حسن ذات میں کسی واسطے کے بغیر ہوتا ہے) جیسے زکوٰۃ روزہ حج۔ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنے کی صورت ہے اور اس اضاعت میں بظاہر کوئی خوبی نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے حکم سے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا نائب بن کر فقیر کی ضرورت پوری کی ہے، اس لیے اِضاعت اِنفاق بن جاتی ہے، اور اس میں خوبی آجاتی ہے اور مُوجبِ ثواب بن جاتی ہے۔ معلوم ہوا زکوٰۃ میں حاجتِ فقیر سے حسن آیا، اگر حاجت نہ ہوتی تو زکوٰۃ سے اس کا دفع نہ ہوتا اور زکوٰۃ میں کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اس لیے یہی سمجھنا چاہیے کہ زکوٰۃ میں حسن کا واسطہ اور سبب حاجتِ فقیر ہی ہے، مگر یہ حاجت اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی پیدا کردہ ہے، فقیر یا غنی کا اس میں اختیار نہیں، اس لیے حسن کا یہ واسطہ نہ ہونے کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ اس قسم کو حسن لعینہٖ کہتے ہیں ورنہ حسن لغیرہ بن جاتی۔

اسی طرح روزہ ہے کہ بظاہر خود کو بھوک میں گرفتار کرنا ہے اور ہلاکت میں ڈالنا ہے، مگر اس بھوک سے سرکش نفس قابو میں آتا ہے، سرکش نفس کا مغلوب ہونا بھوک میں حسن پیدا کرنا ہے۔ معلوم ہوا کہ روزہ میں حسن دراصل شہوتِ نفس سے ہی آیا ہے اگر شہوت نہ ہوتی تو سرکشی اور معصیت نہ ہوتی، نہ اس کو مغلوب کرنے کی ضرورت ہوتی، اس لیے شہوت ہی کو واسطہ اور سبب سمجھنا چاہیے۔ فرشتوں میں شہوت نہیں تو ان کے روزہ کا کوئی امتیاز اور فضیلت بھی نہیں۔ لیکن شہوت کا واسطہ کالعدم ہے کیونکہ نفس کی شہوت اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی تخلیق ہے، بندہ کے فعل کو اس میں دخل نہیں، اس لیے ملحق بحسن لعینہٖ ہوا۔

حج بظاہر مسافتِ بعیدہ کو قطع کرنا ہے اور اِتعابِ نفس (نفس کو تھکانا) ہے، اور حج اِحرام طواف وقوف عرفات وغیرہ کا نام ہے جو بظاہر عبث معلوم ہوتے ہیں، مگر یہ سب کچھ شرافت والے عظمت والے بیت اللہ کی خاص زیارت کے لیے ہوتا ہے اس لیے اس میں حسن آگیا ہے۔

بیت اللہ کی یہ حرمت اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی عنایت کردہ ہے، اس لیے اس کی زیارت کے اَفعال مُوجبِ ثواب بن گئے، مگر شرافتِ بیت کا واسطہ کالعدم ہے اس لیے ملحق بحسن لعینہٖ ہوا۔
فائدہ: اَعذار کے وقت یہ عبادات ساقط ہوجاتی ہیں۔

حسن لغیرہٖ: مامور بہ حسن لغیرہٖ کی دو قسمیں ہیں:
اوّل مامور بہ میں حسن غیر کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ غیر مامور بہ سے بالکل جدا ہوتا ہے غیر کا وجود مامور بہ کے بعد ہوتا ہے، اور مامور بہ میں صفت حسن غیر کے وجود کے بعد آتی ہے، جیسے نماز کا فرض وضو کہ وضو بظاہر نظافتِ اعضا کا نام ہے اور پانی کی اِضاعت ہے۔ اعضا پر میل نہیں پھر بھی پانی کا استعمال یہ اضاعت ہوئی، مگر اس طرح نظافت اعضا سے نماز ادا ہوتی ہے جو اہم عبادت ہے، اس لیے وضو میں بھی عبادت کا رنگ آگیا ہے۔ وضو کے لیے فرضیت کا مقام نماز کی فرضیت کے بعد ہے، اسی لیے جن لوگوں سے نماز ساقط ہوجاتی ہے وضو بھی ساقط ہوجاتا ہے؟ جیسے حیض والی عورت۔ اور کسی نے وضو کیا مگر نماز نہ پڑھی تو بھی وضو کے حسن و ثواب میں نقصان آجاتا ہے، وضو میں حسن نماز سے آیا اس لیے حسن لغیرہٖ ہوا۔

دوسری مثال سعی الی الجمعہ ہے نمازِ جمعہ ادا کرنے کے لیے چلنا اذانِ جمعہ کے بعد واجب ہوجاتا ہے: ﴿فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ﴾ [1] مامور بہ سعی ہے اس میں حسن وثواب نماز جمعہ سے آتا ہے سعی نماز جمعہ ادا کرنے کا وسیلہ ہے جس پر نماز جمعہ فرض نہیں اس پر سعی بھی فرض نہیں، اگر کوئی سعی کرے مگر نماز جمعہ کا ارادہ نہ ہو تو کوئی ثواب نہیں اس لیے سعی حسن لغیرہٖ ہے۔

حسن لغیرہٖ کی دوسری قسم: مامور بہ میں حسن غیر سے آتا ہے مگر مامور بہ کی ادائیگی کے ساتھ ہی وہ غیر بھی موجود ہوجاتا ہے، جیسے میت پر نماز پڑھنا بظاہر بت پرستی کے مشابہ اور توحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے مگر مسلم بھائی کا حق اس سے ادا ہوتا ہے اس لیے حق مسلم کی ادائیگی سے

[1] جمعہ: ۹

صلوٰۃ جنازہ میں حسن آیا اور نماز کے ساتھ ہی یہ حق ادا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا صلوٰۃِ میت میں دراصل حسن میت کے اسلام کی وجہ سے آیا اگر میت کا اسلام نہ ہوتا تو نہ نماز کا حق ہوتا اور نہ نماز میں حسن آتا، اس لیے یہی سمجھنا چاہیے کہ واسطہ اور سبب اسلام ہے اور اسلام بندہ کا فعلِ اختیاری ہے۔

دوسری مثال جہاد ہے بظاہر اللہ کے بندوں کو ستانا اور بستیوں کو ویران کرنا معلوم ہوتا ہے، مگر اس سے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا کلمہ بلند ہوتا ہے توحید کی اِشاعت ہوتی ہے اس لیے جہاد میں حسن آ گیا۔ درحقیقت جہاد میں حسن کافر کے کفر سے ہی آیا ہے، اگر کفر نہ ہوتا تو اِعلا کی کوشش نہ ہوتی نہ اس کوشش میں کوئی فضیلت ہوتی اس لیے یہی سمجھنا چاہیے کہ جہاد میں حسن کا واسطہ کفر ہے اور کفر یہ بندہ کا فعلِ اختیاری ہے۔

فائدہ: حسن لغیرہ کی دوسری قسم اور حسن لعینہ کی دوسری قسم میں یہ کھلا فرق ہے کہ حسن لعینہ میں وسائط اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی خالص تخلیق ہیں، بندہ کے فعل کو اس میں دخل نہیں اور حسن لغیرہ میں وسائط میت کا اسلام اور کافر کا کفر بندہ کا فعل اختیاری ہے۔

نوٹ: اصولیین کو اس مقام میں بڑے اشکالات ہیں مذکورہ تشریح میں اس کا حل ہے۔ الحمدللہ!

فصل (۵)
نہی کا بیان

جس طرح صیغۂ امر خاص ہے اسی طرح صیغۂ نہی بھی خاص ہے۔

تعریف: جب ایک متکلّم خود کو عالی تصور کر کے دوسرے سے کسی کام سے رک جانے کی طلب کرے (کسی چیز سے منع کرے) تو اس کو نہی کہتے ہیں، جیسے: **لَا تَفْعَلْ**.

نہی کا تقاضا: جب کوئی عالی مرتبہ کسی کام سے روکے تو رک جانا اور اس کی طلب کو پورا کرنا ازروئے عقل وشرع واجب ہے۔ نہی جب کسی ذات گرامی اور حکیم کی طرف سے ہوتی ہے تو

منہی عنہ میں کسی قباحت کی وجہ سے ہوتی ہے، جس طرح ذات حکیم کی طرف سے کوئی امر ہوتا ہے تو مامور بہ میں کسی خوبی کی بنا پر ہوتا ہے۔

منہی عنہ کی اقسام: منہی عنہ کی قباحت کے اعتبار سے اولاً دو قسمیں ہیں:
اوّل: منہی عنہ قبیح لعینہٖ۔ دوم: منہی عنہ قبیح لغیرہٖ۔

قبیح لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں:

قبیح لعینہٖ وصفاً: ایسی چیز کہ جس کی خرابی وقباحت از روئے عقل بھی ظاہر ہو اور نہی سے بھی معلوم ہو، جیسے کفرِ مُنعِم کے انکار کو کہتے ہیں محسن کا انکار، اور نعمت کی ناقدری کو عقل بھی برا سمجھتی ہے جب کہ عقل درست ہو اور مُنعِم کی معرفت ہو جائے۔

قبیح لعینہٖ شرعاً: وہ چیز جس کی قباحت شریعت بتلائے، شرع کی رہنمائی کے بغیر عقل اس کی قباحت کو معلوم نہ کر سکے، جیسے کسی آزاد انسان کو فروخت کر دینا منع ہے منہی عنہ ہے۔ بیع از روئے عقل اچھی اور جائز چیز ہے اور نفسِ بیع میں کوئی قباحت نہیں کہ عقد (مبادلہ میں ایجاب وقبول) کا نام بیع ہے مگر شریعت نے بیع کی خاص تشریح کی ہے اور شرائط رکھے ہیں جس کی وجہ سے بیع کی حقیقت میں شرعی دخل ہوا ہے، اور جب کوئی عقد شرعی تشریح کے مطابق نہ ہو تو شرعاً اس کو قبیح کہیں گے۔ اور شرعاً قباحت ظاہر ہو جانے کے بعد عقل کا بھی یہی فیصلہ ہوتا ہے جیسے مثال مذکور میں آزاد شخص کو فروخت کر دیا تو شرعا اس میں قباحت ظاہر ہوئی کیونکہ شریعت نے بیع کی تشریح میں یہ اضافہ کیا ہے کہ ایجاب وقبول مال متقوَّم (جس کو شریعت نے قابل قیمت سمجھا ہو) میں ہونا چاہیے اور آزاد آدمی مال متقوَّم نہیں اس لیے بیع نہیں۔ عقل بھی شریعت کی رہنمائی سے یہ فیصلہ کرتی ہے کہ آزاد آدمی بکنے کے لائق نہیں ہے۔

منہی عنہ قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قبیح لغیرہ وصفاً۔ ۲۔ قبیح لغیرہ مجاوراً۔

قبیح لغیرہ وصفاً: قبیح لغیرہ وصفاً وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت ذاتی نہیں غیر کی وجہ سے آتی ہے

قباحت منہی عنہ کے ساتھ لازم رہتی ہے جب بھی منہی عنہ کا وجود ہوتا ہے قباحت موجود ہوتی ہے، جیسے یوم النحر کا روزہ منہی عنہ ہے روزہ میں کوئی قباحت نہیں، لیکن یوم النحر اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی ضیافت کا دن ہے روزہ رکھنے سے ضیافت ردّ ہوتی ہے، اور اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی ضیافت کا ردّ بری چیز ہے اس لیے روزہ میں قباحت آئی، روزہ پورا دن رہتا ہے اور ضیافت بھی پورا دن ہے اس لیے ضیافت کا رد پورے روزہ میں باقی رہتا ہے۔ یوم النحر میں کوئی وقت یا کوئی یوم النحر ایسا نہیں کہ ضیافت باری تعالیٰ اس میں نہ ہو اس لیے ضیافت کا ردّ یوم النحر کے روزہ کا لازمی وصف بن گیا ہے اس لیے قبیح لغیرہ وصفاً کہا جاتا ہے۔

قبیح لغیرہ مجاوراً: وہ چیز جس میں قباحت غیر کی وجہ سے آتی ہے، لیکن یہ قباحت ہمیشہ منہی عنہ کے ساتھ لازم نہیں رہتی کبھی منہی عنہ کا وجود قباحت کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بلا قباحت ہوتا ہے، جب قباحت ہو تو وہ چیز منہی عنہ اور ناجائز ہوتی ہے اور بلا قباحت ہو تو جائز ہوتی ہے۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت اور اس کے بعد خرید و فروخت ناجائز اور منہی عنہ ہے، بیع میں خرابی نہیں مگر بیع میں مصروفیت سے نمازِ جمعہ کی طرف سعی میں تاخیر ہوتی ہے اور نماز جمعہ کے لیے اذان ہوتے ہی چلنا واجب ہے تو بیع میں قباحت سعی میں تاخیر کی وجہ سے آتی ہے، اس لیے بیع جائز نہیں، اگر راستہ چلتے ہوئے بیع ہو جس کی وجہ سے سعی میں تاخیر نہ ہو جیسے بائع اور مشتری جمعہ کے لیے سواری پر سوار ہو کر جا رہے ہیں اور بیع کر رہے ہیں تو کوئی قباحت موجود نہیں اس لیے یہ بیع جائز ہے۔

فصل (۶)
نہی کا حکم

نہی کا تقاضا تحریم ہے یعنی منہی عنہ حرام ہو جاتا ہے، یا نہی کراہت کو چاہتی ہے یعنی منہی عنہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ اگر نہی قطعی ہو تو حرمتِ قطعیّہ ثابت ہوتی ہے ظنی ہو تو کراہتِ تحریمی ثابت ہوتی ہے۔

قبیح لغیرہ وصفاً میں کبھی حرمت قطعیّہ ہوتی ہے، جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا بالا جماع حرام ہے اگرچہ ممانعت خبرِ واحد سے ثابت ہوتی ہے۔ اور قبیح لغیرہ مجاوراً میں نہی سے کراہتِ تحریم ثابت ہوتی ہے اگرچہ طریقِ ممانعت قطعی ہو، جیسے بیع وقت الندا کہ اس کی ممانعت نصِ قطعی سے ثابت ہے پھر بھی مکروہِ تحریمی ہے حرامِ قطعی نہیں، مکروہِ تحریمی یعنی ناجائز ہے۔

خرید وفرخت سعی کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے جیسے ابھی معلوم ہوا کہ دونوں سواری پر جارہے ہوں اور بیع ہورہی ہوتو کیونکہ اس بیع سے سعی میں خلل نہیں آتا اور ممانعت بالکل ختم ہوجاتی ہے، معلوم ہوا کہ بیع اور سعی میں بالکل تضاد نہیں اس لیے بیع جہاں سعی میں مخل ہوتو ممنوع ٹھہرے گی مگر ممانعت میں خفیف ہوگی اس لیے کراہتِ تحریم ثابت ہوگی، منہی عنہ (بیع) حکم اوّل ﴿فَاسۡعَوۡا﴾ کی بالکل ضد نہیں اس لیے حرمتِ خفیفہ ہے۔

اور جہاں منہی عنہ حکم اوّل کی بالکل ضد ہو کہ دونوں کبھی جمع نہ ہوسکیں تو نہی سے اس جگہ حرمت قطعیّہ ثابت ہوتی ہے، جیسے نکاح جائز ہے اور بعض وقت میں واجب ہے لیکن محرم عورتوں سے نکاح ممنوع ہے، تو محرم اور نکاح دونوں ایسی ضدیں ہیں کہ کبھی جمع نہیں ہوسکتے اس لیے محرم سے نکاح حرامِ قطعی ہوا۔ اور اگر کوئی محرم سے نکاح کر بھی لے تو بالکل باطل اور لغو رہے گا نکاح کا کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔

اگر جمعہ کی اذان کے بعد سعی کے وقت کوئی بیع کرے تو اگرچہ بیع ممنوع ہے قابلِ فسخ ہے مگر مشتری کی مِلک ایسی بیع میں مبیع پر ثابت ہوجاتی ہے، وہ چیز مشتری کی ہوجائے گی کیونکہ حرمت خفیف ہے بیع بالکل باطل نہ ہوگی۔ یہ بحث دقیق ہے مگر آسان زبان میں بچوں کے لیے لکھ دی ہے جس سے خلاصہ ذہن نشین ہوجائے۔ (الحمدللہ)

فائدہ: نہی کا تقاضا استمرار اور فور بھی ہے یعنی جس چیز سے روکا گیا ہے اس سے اسی وقت بلاتاخیر رک جانا ضروری ہے، اسی طرح اس پر دوام اور استمرار یعنی رکے رہنا بھی ضروری ہے۔

خاص کی بحث ختم ہوئی۔

فصل (۷)
عام کی بحث

لفظ کی اپنے معنی اور موضوع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ قسم اوّل (خاص) کا بیان ختم ہوا اب دوسری قسم (عام) کا بیان پڑھیے۔

عام کی تعریف: عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو متعدد اَفراد ہم جنس کے مجموعہ غیر محصور پر دلالت کے لیے ایک مرتبہ وضع ہوا ہو، جیسے لفظ مُسْلِمُوْنَ، رِجَالٌ، اور جمع کے دوسرے صیغے کہ یہ صیغے عام ہیں، مُسْلِمُوْنَ اَفراد مسلم کے مجموعہ پر شامل ہے، اور رِجَالٌ افرادِ رجل کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ مُسْلِمُوْنَ اور رِجَالٌ کا مجموعۂ اَفراد پر شامل ہونا خود صیغہ سے بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ وہ الفاظ جو باعتبار صیغہ کے واحد ہوں مگر اَفراد کے مجموعہ پر دلالت کے لیے موضوع ہوں تو وہ بھی عام ہیں، جیسے مَن، مَا، رَهْطٌ قَوْمٌ کہ صیغہ میں کوئی لفظ کا اضافہ نہیں جو مجموعہ پر دلالت کرے مگر اپنے معنی کے لحاظ سے مجموعہ پر شامل ہیں۔ رَهْطٌ (متعدد لوگ) قَوْمٌ (جماعت) نَاسٌ (بہت سے آدمی) مَنْ (متعدد عاقل) مَا (متعدد غیر عاقل) جَاءَ الرَّهْطُ (مختلف لوگ آئے) نَاسٌ مِّنَ الْعَرَبِ (عرب کے لوگ) ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾[1] "ایک جماعت دوسری جماعت کا مذاق نہ اڑائے" ﴿وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا﴾[2] "جو شخص بھی حرم میں آجائے وہ امن میں ہے" ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا﴾[3] "جو بھی بھلائی کرے گا اس کو دس گنا ثواب ہوگا" ﴿وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾[4] "رسول ﷺ جو بھی حکم دیں اس کو مانو" ﴿يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ﴾[5] "اللہ کی پاکی بیان کرتی آسمان و زمین کی سب چیزیں۔"

فائدہ: لفظ قَوْمٌ کا اطلاق ہمیشہ مجموعہ پر من حیثیت المجموع ہی ہوتا ہے، مجموعہ کے فرد واحد پر نہیں ہوتا، جیسے: اَلْقَوْمُ الَّذِيْ يَدْخُلُ هٰذَا الْحِصْنَ فَلَهٗ أَلْفُ رُبِيَّاتٍ (جو جماعت بھی

---

[1] حجرات: ۱۱ [2] آل عمران: ۹۷ [3] اَنعام: ۱۶۰ [4] حشر: ۷ [5] جمعہ: ۱

اس قلعہ میں گھس جائے اسکو ایک ہزار روپے ملیں گے) اگر تین سے زیادہ آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو انعام کے مستحق ہیں، اگر ایک داخل ہوا تو انعام نہیں ملے گا۔ اور لفظ "مَن" مجموعہ پر شامل ہے مگر من حیثیت المجموع ہی مجموعہ پر اطلاق ضروری نہیں بلکہ ہر ہر فرد کے اعتبار سے اطلاق ممکن ہے یعنی حکم کے پورے مجموعہ پر شامل ہونا ضروری نہیں الگ الگ متعدد اَفراد پر حکم لگ سکتا ہے، جیسے: مَنْ صَعِدَ السَّقُفَ فَلَهُ مِائَة رُبِيَّةٍ (جو شخص بھی چھت پر چڑھ جائے اسکو سو روپے ملیں گے) تو مطلب یہ ہوگا کہ جو فرد بھی چھت پر چڑھ جائے مستحق انعام ہوگا، دس آدمی چڑھ جائیں ایک ساتھ تو بھی ہر ایک سو روپے کا مستحق ہے، یکے بعد دیگرے چڑھیں تب بھی ہر ایک مستحق ہے، اور کوئی بھی ایک چڑھ جائے تب بھی سو روپے کا مستحق ہے۔ اگر اوّلاً کی قید لگادی ہو، جیسے: مَنْ صَعِدَ السَّقُفَ أَوَّلًا تو کسی بھی فرد اوّل کے لیے حکم رہے گا جو فرد پہلے چڑھ جائے وہ مستحق ہے۔ اس صورت میں دس ایک ساتھ چڑھ جائیں تو کوئی مستحق نہیں، یکے بعد دیگرے چڑھیں تو پہلے کو ملے گا۔ مَنْ کا عموم تو اس صورت میں بھی باقی ہے کہ مجموعہ اَفراد میں سے کسی بھی فرد پر حکم شامل ہے جب کہ وہ فردِ اوّل بن جائے۔

فائدہ: اَسمائے عدد ثَلَاثَةٌ (تین) عَشَرَةٌ (دس) أَحَدَ عَشَرَ (گیارہ) تِسْعُوْنَ (نوے) خاص ہیں عام نہیں، کیونکہ ان اَسما کو مقدارِ معین محصور خاص پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی نوع واحد پر دلالت کرتے ہیں۔ مائة عدد کی ایک نوع ہے اور ألف عدد کی دوسری ایک نوع ہے اس لیے یہ خاص ہیں اس کو خاص النوع کہتے ہیں۔

فصل (۸)

عام کا حکم

لفظ عام اپنے مدلول کو بتلانے میں قطعی ہے، جب کوئی حکم لفظِ عام کے لیے ثابت ہوتا ہے تو اس لفظ کے پورے مدلول کے لیے یقین کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کوئی شبہ نہیں رہتا۔ اور اس حکم پر عمل لازم و ضروری ہوتا ہے جس طرح خاص کے لیے جو حکم ہوتا ہے وہ یقین کے ساتھ ہوتا

ہے اور اس پر عمل لازم ہوتا ہے۔

جیسے: اَلسَّمٰوَاتُ تَحْتَنَا (سب آسمان ہمارے پاؤں تلے ہیں) تو نیچے ہونے کا حکم بلاشبہ سب آسمانوں کے لیے لفظ میں ثابت ہورہا ہے، اور اَلسَّمٰوَاتُ سے سب آسمان مراد ہیں اس میں کوئی شبہ نہیں اس لیے ہمارے لیے ضروری ہوجاتا ہے کہ ہم اس عبارت کے تقاضا کے مطابق تحتیت کا حکم سب آسمانوں کے لیے جانیں اور مانیں، یہ بات الگ ہے کہ آسمانوں پر تحتیت کا حکم واقع کے مطابق نہیں لیکن لفظ اپنے مدلول کو صاف بتلا رہا ہے۔

حکم شرعی کی مثال، جیسے: ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1] ''حمل والیوں کی عدت وضعِ حمل ہے۔'' تو سب حاملہ عورتوں کے لیے وضع حمل تک عدت کا حکم بطورِ یقین ثابت ہوتا ہے، اور اس پر عمل فرض ہے۔

فائدہ: اگر کسی دلیل سے ثابت ہوجائے کہ عام کا حکم اس کے سب اَفراد کے لیے ثابت نہیں کچھ اَفرادِ عام کو اس حکم سے الگ رکھا گیا ہے، تو ایسی صورت میں عام کا حکم جن اَفراد پر باقی ہے ان کے لیے بطورِ یقین ثابت نہ رہے گا بلکہ ظنی ہوجائے گا اور اس حکم پر عمل فرض نہ رہے گا واجب ہوجائے گا یعنی حکم میں تخفیف آجائے گی۔ اس لیے کہ جب بعض اَفراد اس حکم سے خارج ہوئے تو یہ شبہ رہتا ہے کہ اس عام کے اَفراد میں اور بھی کوئی نوع ایسی ہو جو حکمِ عام سے خارج ہو اور جملہ اَفراد میں یہ شبہ رہتا ہے تو سب ہی اَفراد کے لیے یہ حکم شبہ کے ساتھ ثابت ہوگا اور حکم کے ظنی ہونے کا یہی مطلب ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک مرتبہ تخصیص ثابت ہوجانے کے بعد عام اپنے حکم کو جملہ اَفراد کے لیے ثابت کرنے میں قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہوجاتا ہے، عمل کرنا تو تخصیص کے بعد بھی واجب اور لازم رہتا ہے اور تارکِ عمل گناہ گار ہوتا ہے، اعتقاد رکھنے میں فرق ہوجاتا ہے کہ عام قطعی کے حکم کا اعتقاد نہ رکھنے والے (منکر) پر کفر کا حکم لگ سکتا ہے اور عام ظنی کے حکم کے منکر پر کفر کا حکم نہیں ہوسکتا۔

---

[1] طلاق:۴

فائدہ: حکمِ عام سب اَفراد پر شامل ہونے کے بجائے بقیہ اَفراد پر محصور اور محدود رہ گیا اسی کو تخصیص کہتے ہیں۔

تخصیص کی مثال: اس کی شرعی مثال جیسے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے اِرشاد فرمایا: ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[1] ''اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے بیع کو جائز رکھا اور سود کو حرام کیا۔'' آیت میں لفظ بیع عام ہے بیع مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ کو کہتے ہیں، مال دے کر مال لینا اور بیع کا مقصد نفع کا حاصل کرنا اور مال بڑھانا ہے، زیادہ مال ہے۔ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے بیع کے لیے جواز کا حکم رکھا ہے جو جملہ اَفرادِ بیع پر شامل ہوسکتا تھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس حکمِ جواز سے ربا کو الگ رکھا ہے۔

ربا لغت میں زیادت کو کہتے ہیں، تو پہلے جملہ سے معلوم ہوا کہ مال دے کر مال لینا زیادت اور نفع کے ساتھ جائز ہے، اور دوسرے ہی جملہ متصلہ میں زیادت (ربا) کو ناجائز قرار دیا، اور یہ تفصیل بیان نہیں کی کہ کس قسم کی زیادت ناجائز ہے، اس وجہ سے ہر وہ بیع جس میں زیادت حاصل ہو مشتبہ ہوگئی کہ شاید یہ ناجائز ہو کیونکہ اس میں زیادت ناجائز ہوسکتی ہے تو دوسرے جملہ متصلہ نے (جس میں زیادت کو حرام قرار دیا ہے) پہلے جملہ (جس میں زیادت کو جائز قرار دیا ہے) میں تخصیص پیدا کردی یعنی زیادت کی بعض اقسام کو جائز قرار دے دیا اور پہلے جملہ میں بیع کے اندر زیادت کے جواز کا حکم سب اَفراد پر شامل نہ رہا تو اب بیع میں زیادت کے جواز کا حکم قطعی نہ رہا بلکہ ظنی ہوگیا، بیع کے ہر فرد میں یہ شبہ ہوگیا کہ شاید یہ ناجائز ہو کیونکہ اس میں حرام زیادت کا احتمال ہے۔

اس کے بعد اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے جس زیادت (ربا) کو حرام کہا اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نبی سیّد المرسلین ﷺ نے بیان فرمائی جس سے زیادتِ حرام کی نوع متعیّن ہوگئی حدیث شریف میں ہے: عَنْ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ اَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبٰى. بِيْعُوا الذَّهَبَ

---

[1] بقرہ: ۲۷۵

بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا الْبُرَّ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ.[1] ''سونے کو سونے کے بدلہ میں برابر بیچو، چاندی کو چاندی کے بدلہ میں برابر برابر، کھجور کو کھجور کے بدلہ، نمک کو نمک کے بدلہ، جَو کو جَو کے عوض برابر برابر بیچو، جو شخص زیادہ لے یا زیادہ دے تو اس نے سود لیا یا دیا۔ سونے کو چاندی کے عوض جس طرح چاہو (کم زیادہ) بیچنے کی اجازت ہے لیکن دست بدست نقد اجازت ہے (ادھار نہیں) اسی طرح گیہوں کو کھجور کے اور جَو کو کھجور کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیچو مگر نقد (ادھار نہیں)۔''

معلوم ہوا کہ دو ہم جنس چیزوں کا مبادلہ جو ناپ کر یا تول کر بکتی ہوں تو ان دو چیزوں کے مبادلہ میں برابری ضروری ہے۔ اگر ایک طرف گیہوں ہوں تو دوسری طرف بھی ایک من پورے ہونے چاہیے، اگر زیادہ ہو تو سود ہو جائے گا، اگر زیادت ظاہر میں ہو حسی نہ ہو لیکن معنوی ہو تب بھی سود ہو جائے گا۔ جیسے ایک من گیہوں آج لے کر پورے ایک من گیہوں دس دن کے بعد دینا تو اس طرح بیع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ زیادت اگرچہ ظاہری نہیں لیکن آج گیہوں لے کر اس کی قیمت میں ایک من گیہوں دس دن کے بعد دینے میں مشتری کا نفع اور فائدہ ہے یہ مہلت زیادتِ معنوی ہے یہ بھی سود اور حرام ہے اس لیے دو ہم جنس کیلی یا وزنی چیزوں کو باہم ادھار بیچنا بھی جائز نہیں۔

دو چیزوں کی جنس بدل جائے جس طرح کہ حدیث شریف میں مذکور ہے کہ سونا چاندی کے عوض یا گیہوں کھجور کے عوض یا جو کے عوض ہو تو کمی بیشی جائز ہے، دس کلو گیہوں دے کر بیس کلو جَو یا کھجور لینے میں کوئی خرابی نہیں لیکن دونوں وزنی ہیں (موجودہ زمانہ میں) اس لیے ادھار پھر بھی جائز نہیں ایک ہی مجلس میں دس کلو گیہوں اور بیس کلو جَو لینے اور دینے ہوں گے۔

تو اب حلت کا حکم بیع کے کچھ اَفراد پر محدود ہو گیا اور کچھ اَفرادِ بیع جواز کے حکم سے خارج رہے، یعنی بیع کے حکم میں تخصیص ہو گئی اس لیے بیع کا جواز ظنی ہو گیا اور حکم عام (جواز) عام (بیع)

[1] ترمذی، رقم: ۱۱۶۱

کے جملہ اَفراد پر شامل ہونے میں قطعی نہ رہا، اس لیے کہ یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ اور بھی کچھ اَفراد کے حکم سے خارج ہوجانے کی دلیل مل جانا ممکن ہے۔

خلاصہ یہ کہ عام کی دو قسمیں ہوئیں:

۱۔ وہ عام جس کے حکم میں کوئی تخصیص ثابت نہیں ہوئی ایسے عام کا حکم عام کے جملہ اَفراد کے لیے بطور یقین بلا کسی شبہ کے ثابت رہتا ہے اس حکم کے انکار پر اندیشہ کفر ہے۔

۲۔ وہ عام جس میں ایک مرتبہ تخصیص ثابت ہوجائے اس کو عام مخصوص منہ البعض کہتے ہیں، اس کا حکم لفظِ عام کے بقیہ اَفراد کے لیے بطورِ ظن ثابت ہوگا اور کچھ اَفراد پر حکم شامل نہ ہونے کا احتمال اب بھی باقی رہے گا لیکن کسی دلیل سے جب تک دوبارہ تخصیص ثابت نہ ہو تو بقیہ اَفراد پر حکم نافذ رہے گا اس کے منکر پر کفر کا حکم نہ آئے گا۔

عام میں تخصیص کی حد

جب یہ معلوم ہوگیا کہ عام میں تخصیص ہوسکتی ہے، تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ لفظِ عام اپنی وضع کے اعتبار سے جن اَفراد پر شامل ہوتا ہے ان جملہ اَفراد پر عام کا حکم شامل نہیں ہے، کچھ اَفراد عام کے حکم سے خارج ہیں تو اب یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ تخصیص کے ذریعہ عام کے حکم سے زیادہ سے زیادہ کتنے اَفراد خارج ہوسکتے ہیں، یعنی عام میں تخصیص کی حد کیا ہے؟

تو سمجھنا چاہیے کہ وہ لفظِ عام جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہیں (اگرچہ مجموعہ کے لیے وضع ہوئے ہیں) جیسے مَنْ، مَا اور وہ اسم جنس جس پر الف لام ہو جیسے المرأۃ، اور جمع کے وہ صیغے جن پر لامِ جنس آجائے جیسے النساء (جمع کے صیغہ پر لام جنس کے آنے سے جمعیّت باطل ہوجاتی ہے) تو ایسے الفاظِ عام کے اَفراد تخصیص کی وجہ سے ایک کے سوا سب حکمِ عام سے خارج ہوجائیں تب بھی حرج نہیں صرف ایک فرد پر حکم باقی رہے گا، جیسے: أَیْقِظِ الْمَرْأَةَ وَنَوِّمِ الصَّبِیَّاتِ فِيْ الدَّارِ (گھر میں عورت کو جگادے اور بچیوں کو سلادے) اگر ایک عورت

بھی گھر میں رہ جائے تو حکم اس پر آئے گا اگر ایک عورت بھی نہ ہو تو أَيُقِظْ کا حکم درست نہیں ہے اور نَوْمٌ سے تخصیص درست نہیں ہے۔ اسی طرح أَكْرِمْ مَنْ فِي الْبَيْتِ وَأَخْرِجِ الظَّالِمِيْنَ (گھر میں جو لوگ بھی ہوں ان کا اکرام کرو اور مجرمین کو نکال دو) اگر ایک بھی غیر مجرم باقی ہے تو اکرام کا حکم باقی ہے اور اخراج کی تخصیص درست ہے، اگر ایک بھی غیر مجرم نہ ہو تو مَنْ کا کوئی فرد قابلِ اکرام نہیں ہے تو اکرام کا حکم بیکار ہو جائے گا، اس لیے اخراج سے تخصیص درست نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام کا حکم کم از کم عام کے فردِ واحد پر مذکورہ صورتوں میں باقی رہنا ضروری ہے، یہ جائز نہیں کہ تخصیص کے بعد عام کے حکم کے ماتحت ایک فرد بھی نہ بچے۔

اگر جمع کا صیغہ ہو تو تخصیص کے بعد کم از کم تین اَفراد کا عام کے حکم کے ماتحت باقی رہنا ضروری ہے ورنہ تخصیص جائز نہیں، جیسے قَوْمٌ، رَهْطٌ، رِجَالٌ، مُسْلِمِيْنَ.

أَكْرِمِ الْمُسْلِمِيْنَ فِي الدَّارِ وَأَخْرِجِ الْفُجَّارَ (گھر میں جو مسلم ہوں ان کی عزت کرو اور فاسقین کو نکال دو) تو کم از کم تین مسلم پر اکرام کا حکم باقی رہنا ضروری ہے، اگر تین مسلمین نہیں تو اکرام کا حکم لغو رہ جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ تخصیص ایسی نہ ہونا چاہیے کہ عام کے حکم کے لیے کچھ بھی باقی نہ رہے۔

فصل (۹)

مشترک کے بیان میں

مشترک اس لفظِ واحد کو کہتے ہیں جو مختلفُ الجنس اَشیا پر الگ الگ دلالت کے لیے متعدد بار وضع ہوا ہو، جیسے اَلنَّهَلُ: نیند، پیاس دو معنی کے لیے جدا جدا وضع ہوا ہے ایک مرتبہ اس کی وضع نیند کے لیے ہوئی دوسری مرتبہ پیاس کے لیے بھی وضع کیا گیا، کبھی پیاس کے معنی میں مستعمل ہے اور کبھی نیند کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ عَيْنٌ ہے جو متعدد ذوات کے لیے الگ الگ وضع ہوا ہے: سورج، گھٹنا، لڑکی، سونا، چشمہ سب کے لیے علیحدہ وضع ہوا ہے، اسی

طرح قُرُوء حیض طہر دونوں کو کہتے ہیں۔

حکمِ مشترک: مشترک کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک معنی کا اعتقاد بلا تأمل نہ کرے بلکہ معنی مقصود کی جستجو میں غور و فکر کرے تا کہ عمل کرنے کے لیے کسی ایک معنی کو راجح اور معین کر سکے، جب کسی ایک معنی کی تعیین کی دلیل مل جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن پھر بھی معین معنی کا قطعی (پختہ) اعتقاد نہ کرے۔ اس کی شرعی مثال لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ ہے، حضرتِ باری عزّ اسمہ کے کلام میں واقع ہوا ہے، یہ لفظ مشترک ہے حیض اور طہر میں، آیتِ کریمہ ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ﴾[1] ''مطلقہ عورتیں ٹھہری رہیں تین ﴿قُرُوْءٍ﴾ تک۔''

یعنی جس عورت کو طلاق ہو جائے اس کی عدت تین ﴿قُرُوْءٍ﴾ ہے۔ اب ﴿قُرُوْءٍ﴾ کے معنی آیت میں حیض کے لیے جائیں یا طہر کے لیے جائیں؟ یہ قابلِ غور ہے، اگر حیض کے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ عدت پورے تین حیض ہے، اگر طہر کے معنی میں ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عدت پورے تین طہر ہیں۔ اس لیے لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ کے معنی مقرر کرنے کے لیے ائمہ مجتہدین نے غور کیا۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حیض کے معنی میں ہے، انھوں نے آیتِ کریمہ کے جملوں میں غور و فکر کر کے حیض کے معنی میں ہونے پر چند قرائن اور دلائل لفظ کے اندر اور لفظ کے آگے پیچھے کی ترکیب میں ڈھونڈھ لیے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ﴿قُرُوْءٍ﴾ سے حیض مراد لینا راجح ہے، لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ صیغۂ جمع ہے اور صیغۂ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور پھر اس کے ساتھ لفظ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ آیا ہے جو خاص ہے، اس کا مدلول تین ہے جو واضح ہے اور عمل اس پر ضروری ہے۔ معلوم ہوا کہ عدت کا شمار ﴿قُرُوْءٍ﴾ کے ایسے معنی کے مطابق ہوگا جس میں پورے تین پر عمل ہو سکے۔

لفظ ﴿ثَلٰثَةَ﴾ کا تقاضا جب ہی پورا ہو سکتا ہے کہ آیتِ کریمہ میں ﴿قُرُوْءٍ﴾ کے معنی حیض

---

[1] بقرہ: ۲۲۸

کیے جائیں، طلاق کے بعد عورت پورے تین حیض رکی رہے، پورے تین حیض کے بعد عدت ختم ہوگی۔ اگر طہر مراد ہوتو پورے تین پر عمل نہ ہوسکے گا جس کی تفصیل بحثِ خاص میں گذر چکی ہے۔

فائدہ: جب تک کسی لفظِ مشترک کی مراد معین نہ ہواس پر غور وخوض مطلوب ہوگا۔ لفظ مشترک کے دو معنی ایک ساتھ مراد نہیں ہوسکتے جیسے آیتِ کریمہ میں حیض وطہر ایک ساتھ ایک وقت اور ایک ہی موقع میں مراد نہیں کیونکہ دونوں معنی ایک دوسرے کی ضد ہیں، لیکن اگر دو معنی میں تضاد نہ ہوتب بھی ایک مرتبہ میں اور ایک ہی موقع میں دو معنی مراد لینا جائز نہیں صرف ایک ہی معنی مراد لینا جائز ہے۔

فصل (۱۰)

مُؤوّل کے بیان میں

جب لفظِ مشترک کے ایک معنی ظنِ غالب سے مقرر ہوجائیں تو اسی مشترک کو اب مُؤوّل کہتے ہیں۔ معنی کی تعیین کے بعد وہ مشترک نہیں رہتا ہے، جیسے آیتِ کریمہ میں لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ مجتہدین کے اجتہاد سے پہلے مشترک ہے اور مجتہدین کو جب اس کی مراد کا ظن غالب ہوگیا تو لفظ ﴿قُرُوْءٍ﴾ مُؤوّل ہوگیا یعنی امام اعظم کے نزدیک اس کی تاویل میں حیض معین ہوگیا۔

ظنِ غالب صیغہ میں تأمل یا سیاق وسباق میں تأمل سے حاصل ہوتا ہے، مُؤوّل کے معنی ظنِ غالب سے ثابت ہیں اس لیے اس پر عمل واجب ہے، لیکن خاص اس معنی کا مراد ہونا قطعی نہیں، احتمال ہے کہ دوسرے معنی جو کسی مجتہد نے معین کیے ہوں وہ صحیح ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ مُؤوّل کی مراد ظنی ہے قطعی نہیں۔

تیسرا باب

نظم کی تقسیم ثانی

نظم قرآن کی تقسیم اوّل وضع کے اعتبار سے تھی یعنی لفظ کی وضع ایک معنی کے لیے یا متعدد معانی کے لیے ہے، نظم قرآن کی دوسری تقسیم معنی پر نظم کی دلالت کے واضح ہونے کے مراتب اور اس کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ یعنی لفظ خاص ہو یا عام اس کی دلالت اپنے معنی پر واضح ہے اور وضاحت کس درجہ کی ہے؟ تو جاننا چاہیے کہ ظاہر الدلالۃ ہونے کے اعتبار سے کلام کی چار قسمیں ہیں: ۱۔ظاہر ۲۔نص ۳۔مفسّر ۴۔محکم۔

ظاہر: وہ کلام جس کے صیغہ سے کوئی معنی سامع کے لیے خود اس طرح واضح ہوجائیں کہ اس معنی پر کوئی قرینہ نہ ہو، لیکن اس معنی کو بتلانا متکلّم کی غرض نہ ہو۔

نص: اس کلام کو کہتے ہیں جس کے معنی میں ظاہر سے بھی زیادہ وضاحت ہوتی ہے اس لیے کہ اس معنی کو بتلانا متکلّم کی غرض ہوتی ہے اور کلام کا اصل مقصود یہی معنی ہوتے ہیں۔ ظاہر اور نص کی مثالِ شرعی یہ آیتِ کریمہ ہے: ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾[1] ''تمھیں اپنی پسندیدہ عورتوں میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار عورتوں سے (ایک ساتھ) نکاح کرنے کی اجازت ہے۔''

اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے مذکورہ آیتِ کریمہ میں چار عورتوں تک ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کی اجازت دی ہے، آیت کی اصل غرض اس عدد کو بتلانا ہے جس سے زیادہ جائز نہیں۔ اس لیے آیت عدد کو بتلانے میں نص ہے، لیکن لفظ ﴿فَانْكِحُوْا﴾ سے سامع پر یہ بات خود واضح ہوجاتی ہے کہ نفسِ نکاح اسلام میں جائز ہے۔ مذکورہ آیت اس موقع پر نکاح کے جواز کو بتلانے کے لیے نازل نہیں ہوئی مگر جواز خود بہ خود واضح ہے، اس لیے آیتِ کریمہ نفسِ نکاح کی اِباحت پر دلالت میں ظاہر کا درجہ رکھتی ہے۔

---

[1] النساء: ۳

مفسّر: جس کے معنیٰ نص سے بھی زیادہ واضح ہوتے ہیں، وضاحت اس قدر ہوتی ہے کہ تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہیں رہتا، جیسے: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً﴾[1] ''سب مشرکین سے قتال کرو۔'' یہ آیت قتال کے بارے میں نص ہے کیونکہ قتال کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن اس قدر احتمال باقی تھا کہ مشرکین سے بعض مشرک مراد ہوں، بعض اس حکم سے خاص کرلیے گئے ہوں، تو لفظ ﴿كَآفَّةً﴾ سے یہ احتمال ختم ہوگیا اور واضح ہوگیا کہ یہ حکم سب ہی مشرکین پر شامل ہے۔

مفسّر کا حکم: مفسّر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی ہوتا ہے کوئی شبہ اس میں نہیں رہتا لیکن نسخ کا احتمال باقی ہے کہ منسوخ ہوگیا ہو۔

محکم: جب کلامِ مفسّر کی وضاحت میں قوت آجائے اور نسخ کا احتمال منقطع ہوجائے تو وہی کلام محکم کہلاتا ہے۔

فائدہ: نسخ اور تاویل کا احتمال دو طرح ختم ہوتا ہے:

اوّل: کوئی آیتِ کریمہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی صفت کو بتلا رہی ہو تو وہ محکم ہے، کیونکہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی ذات اور صفات میں کوئی تغیّر اور زوال نہیں ہے، جیسے: ﴿اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾[2] ''اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جانتے ہیں۔'' اس کے منسوخ ہونے کا کبھی بھی کوئی احتمال نہیں ہے، یا حضرت خاتم النّبیین ﷺ کا وہ اِرشادِ گرامی جو دوام پر دلالت کرتا ہو، جیسے: اَلْجِهَادُ مَاضٍ مُذْ بَعَثَنِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى إِلٰى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ الدَّجَّالَ.[3] ''جہاد میری بعثت سے شروع ہوا اور اس امت کے آخری فرد کے دجال سے جہاد کرنے تک جاری رہے گا۔'' معلوم ہوا جہاد منسوخ نہیں ہوسکتا۔

دونوں مثالوں میں حکم میں منسوخ نہ ہوسکنے پر دلالت خود آیتِ کریمہ اور حدیث شریف میں موجود ہے۔

---

[1] توبہ: ۳۶ [2] انفال: ۳۶ [3] ابوداوٗد، رقم: ۲۱۷۰

دوم: نسخ کا احتمال بعضِ اَحکام میں آنحضور ﷺ کی زندگی میں تھا، آپ کی دنیا سے رحلت کے بعد نہیں رہا۔

اوّل کو محکم لعینہٖ اور دوم کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔

فصل (۱)

کلام کی باعتبار وضاحت چار قسمیں ہوئیں۔

چاروں کا حکم یہ ہے کہ اپنے مدلول پر دلالت میں قطعی ہیں، قطعیت میں سب کا درجہ ایک ہے ان پر عمل واجب ہے مگر وضاحت میں محکم سب سے اعلیٰ ہے اور ظاہر سب سے ادنیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اقسام میں تعارضِ حقیقی نہیں ہوتا کیونکہ تعارضِ حقیقی یہ ہے کہ ایسی دو حجتوں میں ٹکراؤ (ضد) آجائے جو برابری کا مقام رکھتی ہوں اور ان اقسام میں وضاحت سب میں موجود ہے کسی میں اعلیٰ اور کسی میں ادنیٰ ہے۔ اگر تعارض ہوتا ہے تو صورت میں (اوپر اوپر) ہوتا ہے، اگر ایسا ظاہری تعارض دو آیات میں نظر آئے دونوں کے اَحکام مختلف ہوں تو ظاہر کے مقابلہ میں نص کو اور نص کے مقابلہ میں مفسّر اور مفسّر کے مقابلہ میں محکم کو ترجیح دیتے ہیں، ایک ہی آیت ظاہر نص مفسّر اور محکم کی مثال بن سکتی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ظاہر ہو تو نص بھی ضرور ہو جائے۔

ظاہر و نص کے تعارض کی مثال اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا اِرشاد ہے کہ ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾[1] ''اور ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح جائز ہے۔'' مُحرّمات کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا کہ ان کے سوا عورتوں سے نکاح کرنا تمہارے لیے حلال ہوا۔ اس آیت سے ظاہراً مخاطَب کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ مُحرّمات کے سوا عورتوں سے نکاح جائز ہے دس ہوں یا پچاس ہوں کیونکہ آیت میں کوئی حد بیان نہیں ہے، اجازتِ مطلقہ پر دلالت میں مذکورہ آیت ظاہر کا درجہ رکھتی ہے۔

---

[1] نساء:۲۴

دوسری آیت: ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾[1] اپنی پسندیدہ عورتوں میں دو تین چار تک نکاح کی اجازت ہے۔ایک ساتھ منکوحہ کی حد چار ہے، تو پہلی اور دوسری آیت میں بظاہر تعارض ہے پہلی آیت میں مطلقاً اجازت ہے اور اس آیت میں چار کی قید۔مگر پہلی آیت اجازتِ مطلقہ میں ظاہر کا درجہ رکھتی ہے، اور دوسری آیت خاص حد اور قید کو بیان کرنے کے لیے ہی نازل ہوئی ہے اس لیے بیانِ حد میں نص کا درجہ رکھتی ہے۔اس لیے نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہیں اور چار سے زائد کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

نص اور مفسّر کے تعارض کی مثال: حضرت سیّد المرسلین ﷺ کا اِرشاد مستحاضہ (وہ عورت جس کا خون نہ بند ہوتا ہو) کے بارے میں ہے: تَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَتَصُوْمُ وَتُصَلِّيْ .[2] ''ہر نماز کے موقع پر وضو کرے گی اور روزہ اور نماز ادا کرتی رہے گی۔'' روایت کا اصل مقصد مستحاضہ کی طہارت کا حکم بتلانا ہے کہ جب خون بند نہیں ہوتا تو طہارت کیسے حاصل ہوگی، اور وضو سلامت نہیں رہتا تو نماز کیسے پڑھے؟ تو مذکورہ روایت سے یہ مطلب نکلا کہ جب بھی کوئی نماز پڑھنا ہو تو نیا وضو کرنا ضروری ہے، ظہر کی نماز ایک وضو سے پڑھ لی اب کوئی قضا نماز خواہ وہ ظہر کے وقت میں پڑھنا ہو تب بھی دوبارہ وضو کرنا ضروری ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اسی حدیث پر عمل ہے۔

دوسری حدیث میں آیا ہے: تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ.[3] ''ہر نماز کے وقت پر وضو کرے۔'' اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر ہر نماز کے لیے نیا وضو ضروری نہیں بلکہ ہر نماز کے وقت پر نیا وضو ضروری ہے۔اور نماز کے وقت میں اس وضو سے مکتوبہ کے علاوہ دوسری قضا اور نفل نمازیں جس قدر چاہے پڑھنا جائز ہے، حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا عمل اس حدیث پر ہے۔

پہلی روایت ہر ہر نماز کے لیے وضو کرنے پر نص ہے لیکن اس میں احتمال ہے کہ لفظ عِنْدَ وقت کے معنی میں ہو کیونکہ وقت کے معنی میں رکھنا بھی درست ہے۔اور دوسری روایت میں تفسیر و

---

[1] نساء:۳ [2] ترمذی، رقم:۱۱۷ [3] بخاری شریف

صراحت سے لفظِ وقت آ گیا ہے دوسرا کوئی احتمال نہیں رہا اس لیے دوسری روایت مفسّر ہے، اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری روایت کو ترجیح دی۔ اور پہلی روایت کو وقت کے معنی میں مؤوّل کر دیا جائے تو تعارض نہ رہے گا۔

مفسّر و محکم کے تعارض کی مثال شرعی یہ ہے: ﴿وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾[1] "تم (اپنے معاملات میں) اپنے لوگوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالیا کرو۔" اس سے معلوم ہوتا ہے جو بھی عادل ہو اس کو گواہ بنانا اور اس کی گواہی قبول کرنا جائز ہے، لٰہذا **محدود في القذف** (وہ آدمی جس کو دوسرے پر زنا کا الزام لگانے پر حد لگ چکی ہو) جب توبہ کرے تو اس کی شہادت قبول ہونی چاہیے کیونکہ توبہ کے بعد عادل بن گیا ہے۔

مگر دوسری آیت: ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا﴾[2] "**محدود في القذف** لوگوں کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کرو۔" معلوم ہوا توبہ کے بعد بھی ایسے شخص کی شہادت مقبول نہیں، ہمیشہ کے لیے نا قابلِ شہادت ہونے کی صراحت موجود ہے۔ اور محکم ہے اس لیے اس کو ترجیح دیتے ہیں۔

فصل (۲)

تقسیمِ ثانی کے مقابلات کے بیان میں

تقسیم ثانی کی اقسام میں باہم مقابلہ نہیں، ظاہر نص کے ماتحت اور نص مفسّر کے اندر داخل ہو جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے مقابل کو بھی بیان کر دیا جائے تا کہ تقسیم ثانی کے اقسام کی حقیقت اور زیادہ واضح ہو جائے۔ کسی شئے کی وضاحت کے لیے اس کی ضد کو جاننا ضروری ہونا چاہیے، جس نے اندھیرا نہ دیکھا ہو وہ روشنی کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتا۔ تقسیم اوّل کی اقسام تو خود ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسے خاص، عام۔ جو لفظ خاص ہو وہ کبھی عام نہیں ہو سکتا اور عام کو خاص نہیں کہہ سکتے۔

جو دو چیزیں ایک جگہ ایک وقت میں ایک حیثیت سے جمع نہ ہو سکیں وہ ایک دوسرے کی ضد

---

[1] طلاق:۲ [2] نور:۴

ہیں۔ظاہر،نص، مفسّر اور محکم کہ ضد خفی،مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ظاہر کی ضد خفی ہے۔

خفی: اس کلام کو کہتے ہیں کہ لغت کے لحاظ سے تو اس کا معنی ظاہر ہو نفسِ صیغہ کی وجہ سے کوئی خفا نہیں، مگر کسی خاص مدلول پر صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے لفظ کی دلالت پورے طور پر واضح نہ ہو قدرے خفا رہ جائے۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ جستجو کی جائے کہ خفا کی وجہ کیا ہے؟ کیونکہ لفظ کے معنی میں قوت یا ضُعف سے بھی خفا آتا ہے۔آیت کریمہ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْآ اَيْدِيَهُمَا﴾[1] ’’چوری کرنے والے مرد و عورت کا ہاتھ کاٹ دو۔‘‘ سارق کے معنی واضح ہیں جو شخص مالِ محفوظ کو محافظ کی غفلتِ شدیدہ (جس سے حفاظت باقی نہ رہے) جیسے نیند یا عدم موجودگی سے فائدہ اٹھا کر چپکے سے لے لے اس کو سارق (چور) کہتے ہیں، معلوم ہوا چور کا ہاتھ کاٹنا چاہیے۔

لیکن چور کے بعض اَفراد پر لفظ سارق کی دلالت پوری واضح نہیں ہے، جیسے: طرّار (جیب تراش) اور نبّاش (کفن چور) یہ دونوں چور ہیں اور بحیثیت لغت کے ان کو چور (سارق) کہہ سکتے ہیں کیونکہ حقیقتِ سرقہ موجود ہے، لیکن حقیقتِ سرقہ میں قوت وضعف کا فرق ہو گیا ہے اور نام بھی بدل گئے ہیں عمومی طور پر ان کو طرار، نباش کہا جاتا ہے اس لیے ان دونوں پر سارق کی دلالت میں کچھ خفا آ گیا ہے جس کی وجہ سے ان پر سارق کی حد جاری کرنے کے لیے جستجو کی ضرورت ہے۔

جب ہم نے جستجو کی تو طرار میں سرقہ کی حقیقت قوی ہے کیونکہ طرار (جیب تراش) مالِ محفوظ کو محافظ کی موجودگی اور بیداری میں چالو حفاظت میں ادنی غفلت سے فائدہ اٹھا کر لے اڑتا ہے اور نبّاش کے اندر سرقہ کی حقیقت کمزور ہے، کیونکہ وہ میت کا کفن چراتا ہے اور میت کسی درجہ میں محافظ نہیں البتہ قبر کے بند ہو جانے سے کمزور درجہ کی حفاظت پائی جاتی ہے تو نبّاش گویا مالِ غیر محفوظ کو چپکے سے اٹھا رہا ہے۔

جب طرّار میں حقیقتِ سرقہ سارق سے زیادہ قوی ہے تو اس کا ہاتھ بہ طریقِ اولیٰ کٹنا

[1] مائدہ:۳۸

چاہیے کیونکہ سرقہ میں زیادتی ہے تو سرقہ کی سزا کا اوّل درجہ میں مستحق ہے، اور نبّاش کا ہاتھ نہیں کٹے گا کیونکہ سارق کی بہ نسبت نبّاش میں حقیقت سرقہ کمزور ہے یہ ضروری نہیں کہ جو سزا اصل سرقہ پر ہے ناقص (ادھورے) سرقہ پر بھی نافذ ہو۔ حد جاری کرنے میں شبہ پیدا ہو گیا اس لیے نبّاش کا ہاتھ نہیں کٹے گا تعزیر کی جائے گی۔ نص کی ضد مشکل ہے۔

مشکل: مشکل اس کو کہتے ہیں کہ جس کا خفا نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور مشکل کا خفا خفی سے زیادہ ہوتا ہے۔ مشکل کی مراد اپنے ہم شکلوں میں مل جانے کی وجہ سے صرف جستجو سے حاصل نہیں ہو جاتی بلکہ جستجو کے بعد غور وفکر کی ضرورت رہتی ہے۔ مشکل میں متعدد ایسے معانی کا احتمال رہتا ہے جس میں ہر معنی مشکل کی مراد ٹھہر سکتا ہے۔ جیسے کوئی شخص لباس وصورت بدل کر لوگوں میں گھس جائے تو پہلے ڈھونڈھنا پڑے گا پھر غور سے پہچاننا ہو گا۔

حکم: مشکل کا حکم یہ ہے کہ جستجو کے بعد غور وفکر کیا جائے اور جب تک مراد کا تعین نہ ہو یہ اعتقاد رکھے کہ جو مراد بھی ہو اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی وہ حق ہے۔

مثالِ شرعی یہ آیتِ کریمہ ہے: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ﴾[1]
''تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں تم اپنے کھیت میں جس طرح چاہو آجاؤ۔''

آیتِ کریمہ میں لفظ اَنّٰی مشکل ہے۔ لفظ اَنّٰی، اَیْنَ (مکان) کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ﴿اَنّٰى لَكِ هٰذَا﴾[2] ''اے مریم! یہ میوے تمہارے پاس کہاں سے آئے؟'' اور اَنّٰی کیف (طرح، طریقہ، کیفیت) کے معنی میں بھی آتا ہے: ﴿اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ وَلَدٌ﴾[3] ''میرے بچہ کس طرح ہو گا؟''

اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ آیتِ کریمہ میں کس طرح مستعمل ہوا ہے؟ اگر أَیْنَ کے معنی میں ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ جس جگہ سے چاہو مجامعت کرو قُبُل میں یا دُبر میں یعنی لواطت بھی جائز ہے۔ (نعوذ باللہ) اگر کیف کے معنی میں ہو تو مطلب یہ ہے کہ جس طریقہ سے قُبُل میں مجامعت کرو جائز ہے، مجامعت کا کوئی طریقہ ایسا متعیّن نہیں کہ جس کی پابندی تم پر ضروری ہو۔ لہٰذا

[1] بقرہ: ۲۲۳ [2] آل عمران: ۳۷ [3] آل عمران: ۴۷

قرائن کی جستجو اور غور کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ صرف کیف کے معنی میں مستعمل ہوا ہے کیونکہ أنّٰی سے پہلے حرث ہے جس کے معنی کھیتی ہیں۔

حرث کے معنی میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ مجامعتِ مفیدہ کرو جس سے پھل حاصل ہو یعنی اولاد حاصل ہو، کیونکہ کھیتی غلّہ حاصل کرنے کے لیے ہوتی ہے اور اولاد قُبُل میں مجامعت سے حاصل ہوسکتی ہے، دوسرے مقام میں مجامعت بے فائدہ ہے، اس لیے أنّی کو کیف کے معنی میں تسلیم کرنا ہوگا۔ اگر أنّی کو أین کے معنی میں مانیں تو لفظ حرث کا استعمال بے حکمت رہ جاتا اور اللہ حکیم کا کوئی لفظ حکمت سے خالی نہیں ہے۔ مفسّر کی ضد مجمل ہے۔

مجمل: اس کلام کو کہتے ہیں جس کا خفا مشکل سے بھی بڑھ کر ہے۔ مفسّر میں وضاحت اعلی درجہ کی ہے تو مجمل میں خفا اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے یعنی مجمل اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو کہ متکلّم سے دریافت کیے بغیر حاصل نہ ہو۔

مجمل میں اشتباہ کبھی لفظ میں متعدد مخالف معانی کے اجتماع سے ہوتا ہے، جیسے لفظِ مشترک جب کہ اس کے ایک معنی مراد کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ موجود نہ ہو تو ایسا لفظ مشترک مجمل بن جاتا ہے۔ اور کبھی مجمل میں اشتباہ اشتراک کے بغیر صرف لفظ کے غریب (قلیل الاستعمال) ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا اِرشاد: ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا﴾[1] ''انسان فطری طور پر ھلوع ہے۔'' ھلوع نادر الاستعماع لفظ ہے اس لیے اس میں اجمال آ گیا خود اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے اس کی تفسیر فرمائی: ﴿اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ○ وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا ○﴾[2] ''جب کوئی آفت آتی ہے گھبرا جاتا ہے (بار بار اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور آفت کی مدافعت میں حیلے تدابیر اختیار کرتا ہے) اور جب خیریت نصیب ہوتی ہے تو ہاتھ روک لیتا ہے بخل کرتا ہے یعنی بڑا بے صبر و ناقدر ہے۔''

اور کبھی مجمل میں اشتباہ اس لیے ہوتا ہے کہ متعلّم نے لفظ کو ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے مفہوم میں استعمال کیا ہوتا ہے، جیسے لفظ صَلَاةٌ، زَکَاةٌ، رِبَا کے معنی لغت میں دعا، صفائی اور زیادت

[1] معارج: ۱۹　[2] معارج: ۲۰، ۲۱

ہیں، لیکن متکلّم اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے ان الفاظ کو مخصوص مفہوم میں استعمال کیا ہے۔
یہ مجمل کی تین قسمیں ہوئیں، تینوں میں متکلّم کے بیان کے بغیر مراد نہیں ہوسکتی۔

حکم: مجمل کا حکم یہ ہے کہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی جو بھی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے، اور متکلّم کی طرف سے وضاحت ہونے تک صبر کرلے، متکلّم سے استفسار ممکن ہو تو استفسار کرے، استفسار کے بعد جستجو اور غور وفکر کی ضرورت ہو تو غور وفکر کرلے۔

متشابہ: محکم کی ضد متشابہ ہے، متشابہ کی مراد دنیا میں عقل ونقل سے کبھی معلوم نہیں ہوسکتی، اس کی مراد کی جستجو بے فائدہ ہے۔

حکم: یہ ہے کہ ہمیشہ توقّف کرے، اور جو بھی مراد ہو اس کی حقانیت کا یقین رکھے جیسے ﴿الٓمٓ﴾ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ ہی اس کی مراد سے بخوبی واقف ہیں۔

چوتھا باب

نظم کی تقسیمِ ثالث کے بیان میں

یعنی

نظم کو استعمال کرنے کے طریقوں کے بیان میں

یعنی لفظ کا استعمال وضع ہونے کے بعد کس طرح ہوا ہے؟ استعمال کے لحاظ سے لفظ کی دو قسمیں ہیں: حقیقت اور مجاز، ان دونوں کی تعریف سے پہلے وضع کی تعریف جان لینا چاہیے۔

وضع: لفظ کو کسی خاص معنی کے لیے اس طرح مقرر کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے بلا کسی قرینہ کے وہ معنی سمجھ میں آجائے۔ وضع کی تین قسمیں ہیں:

وضع لغوی: اگر کسی لغوی نے لفظ کو خاص مفہوم کے لیے مقرر کر دیا ہو تو وضع لغوی ہوگی، جیسے: أَسَدٌ کو اہلِ لغت نے شیر (خاص درندہ) کے لیے مقرر کر دیا۔

وضع عرفی خاص: مخصوص جماعت نے کسی لفظ کو خاص مفہوم کے لیے مقرر کر لیا ہو، جیسے اہلِ نحو نے لفظِ فعل کو زمانہ بتلانے والے بامعنی کلمہ کے لیے مقرر کیا۔

وضع عرفی عام: عام لوگوں نے کسی لفظ کو خاص مفہوم کے لیے مقرر کر لیا ہو، جیسے عام لوگ چار پاؤں والے جانور کو دَابَّۃٌ کہتے ہیں۔

وضع شرعی: شارع نے کسی لفظ کو خاص مفہوم کے لیے مقرر کیا ہو، جیسے لفظ صَلَاۃٌ شریعت میں عباداتِ مخصوصہ کے لیے مقرر ہوا، یہ وضع شرعی ہوئی۔
وضع کی مذکورہ تمام صورتوں میں لفظ کو ''موضوع'' اور معنی کو ''موضوع لہ'' کہتے ہیں۔

حقیقت کی تعریف: جب متکلّم لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ (لفظ جس معنی کے لیے مقرر ہوا) میں استعمال کرے تو لفظ اس معنی کے لیے حقیقت کہلاتا ہے، جیسے جَاءَ الْأَسَدُ (شیر آیا) اور

متکلّم کی مراد شیر ہی ہو۔

مجاز کی تعریف: جب متکلّم لفظ کو معنی موضوع لہ کے سوا دوسرے معنی کے لیے پہلی معنی کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے استعمال کرے تو لفظ اس دوسرے معنی کے لیے مجاز کہلاتا ہے، جیسے جَاءَ الْأَسَدُ. (بہادر آدمی آیا) تو یہاں لفظ أَسد بہادر آدمی کے لیے مجاز ہوا۔
مناسبت (علاقہ) کا بیان آگے آرہا ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (۱)

حقیقت کے بیان میں

حقیقت کا حکم: حقیقت کا حکم یہ ہے کہ معنی موضوع لہ (جس کے لیے لفظ مستعمل ہوا) ثابت ہوجائے گا، جیسے: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ارْكَعُوا﴾[1] ''اے ایمان والو! رکوع کرو۔'' لفظ رکوع شارع نے معنی موضوع لہ (شرعی رکوع) میں استعمال کیا ہے، اس سے شرعی رکوع کی طلب ثابت ہوئی۔

فائدہ ۱: کوئی لفظ خاص ہو یا عام ہو وہ حقیقت بھی ہوسکتا ہے، جیسے لفظ أَسَدٌ (شیر) خاص ہے اور اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے تو حقیقت بھی ہے، اور أُسُدٌ (بہت شیر) عام ہے اور اس کو حقیقت بھی کہتے ہیں۔

فائدہ ۲: جب کوئی لفظ مستعمل ہو تو اس کے معنی موضوع لہ مراد لینا چاہیے جب تک کہ معنی موضوع لہ پر عمل ممکن ہو، اگر کسی وجہ سے معنی موضوع لہ پر عمل ممکن نہ رہے تب لفظ کا استعمال مجاز سمجھنا چاہیے اور معنی غیر موضوع لہ مراد لینا چاہیے، جیسے: جَاءَ الْأَسَدُ (شیر آیا) تو درندہ ہی مراد ہوگا، اگر کوئی کہے: يَقْرَأُ الْأَسَدُ (شیر پڑھتا ہے) تو ظاہر بات ہے یہاں درندہ مراد لینا ممکن نہیں تو بہادر آدمی (مجاز) مراد لے۔

---

[1] حج: ۷۷

فائدہ ۳: یادرکھنا چاہیے کہ معنی موضوع لہ سے لفظ کی نفی کبھی درست نہیں ہوتی، جیسے شیر (درندہ خاص) کے متعلق کبھی لَیْسَ بِأَسَدٍ نہیں کہہ سکتے (کبھی مبالغۃً نفی کردیں تو دوسری چیز ہے)۔ معنی غیر موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست ہے، بہادر آدمی کو أَسد مجازاً کہتے ہیں اور لَیْسَ بِأَسَدٍ (شیر نہیں ہے) بھی کہہ سکتے ہیں، باپ کو أَبٌ کہتے ہیں لَیْسَ بِأَبٍ نہیں کہہ سکتے، دادا کو مجازاً أَبٌ کہتے ہیں اور لَیْسَ بِأَبٍ بھی درست ہے۔

فائدہ ۴: کسی لفظ کو صرف حقیقت یا صرف مجاز قرار دے کر ایک ہی وقت اور ایک ہی استعمال میں ایک ہی حیثیت سے لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی کا قصد جائز نہیں، جیسے: لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ (تو شیر اور بہادر مرد کو مت مار)۔ قتل نہ کرنے کی طلب شیر اور بہادر مرد کے لیے ایک ہی صیغہ سے ثابت نہیں ہوسکتی دونوں کے لیے علیحدہ صیغہ کا استعمال ضروری ہے۔ اسی طرح لفظ ایک ہی وقت میں حقیقت بھی ہو مجاز بھی ہو یہ جائز نہیں، مثالِ مذکور میں أَسَدٌ اگر حقیقت ہے تو مجاز نہیں ہوسکتا اور مجاز ہے تو حقیقت نہیں ہوسکتا۔

فائدہ ۵: کبھی مجازی معنی اس قدر عام ہوتا ہے کہ حقیقی معنی مجازی معنی کا ایک فرد بن جاتا ہے اور مقصود مجازی معنی ہوتا ہے حقیقی معنی بلا ارادہ ضمناً اس میں شامل ہوجاتے ہیں، اور بظاہر حقیقی اور مجازی معنی جمع ہوجاتے ہیں لیکن اس میں حرج نہیں، قصداً دونوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، جیسے: لَا أَضَعُ قَدَمِيْ فِيْ دَارِ فُلَانٍ. (میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا) دارِ فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ فلاں کا ذاتی مملوک گھر ہو اور وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ برہنہ پا داخل ہو، مگر عرف میں دَارِ فُلَانٍ سے مجازاً ''سکونت کا گھر'' اور پیر رکھنے سے ''اندر جانا'' مراد ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں اس کے گھر میں نہ جاؤں گا خواہ اس کا ذاتی گھر ہو یا کرایہ کا یا عاریتاً ہو، چپل پہن کر جائے یا بلا چپل جائے، اگر جائے گا حانث ہوگا، تو سکونت اور دخول کے مجازی معنی میں حقیقی معنی آرہے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں۔

فائدہ ۶: جب حقیقی معنی دشواری کا باعث بن جائیں یعنی حقیقتِ متعذرہ ہو، یا حقیقی مشکل تو

نہیں لیکن محاورہ میں اس لفظ کا استعمال عادت وعرف میں مجازی معنی کے لیے ہوتا ہو یعنی حقیقتِ مہجورہ ہو تو مجازی معنی مراد ہوتے ہیں۔

حقیقتِ متعذرہ کی مثال: جیسے وَاللّٰہِ لَا آکُلُ مِنْ ھٰذِہِ النَّخلَۃِ. (اللہ کی قسم! میں اس کھجور کے درخت سے کچھ بھی نہ کھاؤں گا) اگر کھجور کے پتے یا چھال کھالے تو حانث نہیں ہوگا حالانکہ حقیقی معنی کا تقاضا تو یہی ہے کہ حانث ہوجائے، مگر حقیقی معنی دشواری کا باعث ہیں کوئی کھجور کے پتے یا چھلکے بڑی مشکل سے کھائے گا۔ معلوم ہوا متکلّم کے کلام کے وہ معنی لینا چاہیے جس میں دقّت ودشواری نہ ہو، اس لیے یہاں مجازی معنی نخلہ سے ثمرِ نخلہ مراد ہوگا۔

حقیقتِ مہجورہ کی مثال: وَاللّٰہِ لَا أَضَعُ قَدَمِیْ فِیْ دَارِ زَیْدٍ. (اللہ کی قسم! میں زید کے گھر میں پیر نہیں رکھوں گا) اگر یہ شخص باہر کھڑے ہوئے زید کے گھر میں اپنا پیر رکھے تو حقیقت کا تقاضا تو یہی ہے کہ حانث ہوجائے اور حقیقت پر عمل بھی مشکل نہیں، مگر عرفِ عام اور عادت یہ ہے کہ وضعِ قدم (پیر رکھنا) سے مراد صرف پیر رکھنا نہیں ہوتا بلکہ وضعِ قدم سے داخل ہونا (اندر جانا) مراد ہوتا ہے، اس لیے یہاں عرفِ عام کے مقابلہ میں حقیقت کو ترک کردیتے ہیں اور متکلّم گھر میں داخل ہوجائے تب حانث ہوتا ہے۔

حقیقت کبھی شرعاً مہجور ہوتی ہے تب بھی مجاز مراد ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص اپنے اپنے مقدمہ میں کسی کو وکیل بناتا ہے: أُوَکِّلُكَ لِخُصُوْمَتِیْ ھٰذِہٖ (میں تمھیں اپنے مقدمہ کا وکیل بناتا ہوں) مدعی کے وکیل بننے کا تقاضا اور حقیقت تو یہ ہے کہ عدالت میں وہ مدعی کی طرفداری کرے اور مقابل کی ہر بات کا انکار کرے جو اپنے اصل (موکل) کے لیے مضر ہو اگرچہ مدعی جھوٹا ہو، مگر شرعا اس طرح جھوٹ اور ناحق طرفداری جائز نہیں۔ اس لیے شرعی اعتبار سے أُوَکِّلُكَ لِخُصُوْمَتِیْ ھٰذِہٖ کا مطلب ہوگا (مجازاً) تم کو اپنی طرف سے عدالت میں جواب کا ذمہ دار بناتا ہوں مطلقاً، یعنی تمہارا جواب میرا جواب شمار ہوگا۔ لہٰذا اگر وکیل مدعا علیہ کی بات کا اقرار بھی کرلے اور یہ اقرار مدعی کے لیے مضر ہو تب بھی مدعی کا اقرار سمجھا جائے گا۔ مدعی وکیل

کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے اقرار کیوں کیا؟ اس لیے کہ شریعت میں تو وکیل کا یہی مطلب ہے، اس لیے وکالت کے مجازی معنی شرعاً مراد ہوں گے۔

فائدہ ۷: کبھی حقیقت بالکل متروک تو نہیں ہوتی مستعمل ہوتی ہے مگر مجازی معنی زیادہ رائج ہوتا (چلتا) ہے، یا ذہن اوّلاً معنی مجاز کی طرف جاتا ہے۔ ایسی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حقیقت ہی کو ترجیح دیتے ہیں اور حضرات صاحبین مجازی معنی کی ترجیح کے قائل ہیں۔ جیسے کسی نے قسم کھائی: وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ (اللہ کی قسم! میں اس گیہوں کو نہ کھاؤں گا) تو حقیقت یہ ہے کہ یہ گیہوں کے دانے نہ کھاؤں گا۔ اور حقیقت مستعمل بھی ہے، لوگ گیہوں کا دانہ بھون کر کھاتے ہیں، جوش دے کر بھی چباتے ہیں۔ اس لیے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر یہ گیہوں بھون کر یا جوش دے کر کھائے تو حانث ہوگا اس گیہوں کی روٹی سے حانث نہ ہوگا، اور حضرات صاحبین مجازی معنی کو راجح کہتے ہیں کہ گیہوں سے مراد گیہوں کی روٹی ہے اس لیے روٹی کھانے سے حانث ہوگا، یا عموم المجاز کے اعتبار سے روٹی اور دانہ دونوں سے حانث ہوگا خواہ دانہ کھائے یا روٹی کھائے۔

فصل (۲)

ترکِ حقیقت کے قرائن کا بیان

جب یہ معلوم ہوا کہ حقیقت کبھی متروک و مہجور ہوجاتی ہے تو حقیقت کو ترک کرنے کے قرائن سے واقف ہونا چاہیے۔ حقیقت پانچ قرائن سے متروک ہوتی ہے:

۱۔ جب عرف و عادت قرینہ ہو، جیسے: لِلّٰـهِ عَلَيَّ أَنْ أَحُجَّ (اللہ کے لیے اپنے پر حج کو لازم کرتا ہوں) حج کے حقیقی معنی لغت میں قصدِ مطلق کے ہیں، مگر عرفِ شرع میں حج مخصوص عبادت کا نام ہے اور نذر میں حکمِ شرع مطلوب ہوتا ہے، اس لیے عرفِ شرع کی دلالت سے حقیقت متروک اور مجاز مطلوب ہوگا۔

۲۔خود لفظ ایسا ہو کہ حقیقت متروک ہونے پر لفظ کے حروف کا مادہ ہی قرینہ بن جائے، خارجی قرینہ کی ضرورت نہ ہو۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب لفظ کسی ایسے معنی کے لیے وضع ہوا ہو جس کے اَفراد مختلف ہوں، کچھ اَفراد اس قدر زیادہ قوت رکھتے ہوں کہ اس معنی کا فرد ہی نہیں رہتے، اور کچھ معنی اس قدر کمزور ہیں کہ گویا معنی موضوع لہ کے فرد ہی نہیں رہتے۔

بعض اَفراد کے معنی موضوع لہ سے قوی ہونے کی مثال: لفظ فاکھة (میوہ) ان چیزوں کے لیے وضع ہوا ہے جو لذت ولطف اور نشاطِ طبع بڑھانے کے لیے کھائی جاتی ہیں۔ تربور اور خربوزہ بھی فاکھة کے اَفراد ہیں، اور انگور اور انار اور کھجور بھی۔ انگور، انار اور کھجور میں لذت ولطف کے ساتھ غذائیت بھی موجود ہے۔ صرف انگور کھا کر زندگی بسر ہو سکتی ہے، بھوک مٹ جاتی ہے اور جسمانی نشو ونما کے لیے دودھ کی طرح کافی ہے، لیکن تربوز وخربوزہ سے بھوک زائل نہیں ہوتی، کھانے کا بدل نہیں صرف لذت ومزہ کی چیزیں ہیں۔ تو تفکہ کی حقیقت پر انگور، انار اور کھجور میں اس قدر زیادت ہے کہ گویا وہ فاکھة کے فرد نہیں رہے طعام کے فرد بن گئے۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وَاللّٰهِ لَا آكُلُ الْفَاكِهَةَ (اللہ کی قسم! میوہ نہیں کھاؤں گا) تو انگور وانار کھانے سے حانث نہ ہوگا کہ یہ چیزیں تفکہ کی حقیقت سے گویا خارج ہیں، فاکھة کا لفظ صرف تفکہ والے پھلوں پر محدود رہے گا۔

بعض اَفراد کے معنی موضوع لہ سے کمزور ہونے کی مثال: لفظ لَحْمٌ (گوشت) عربی لغت میں التحام سے لیا گیا ہے۔ التحام کا مطلب ہے تیزی اور جوش۔ چونکہ گوشت خون سے بنتا ہے اور خون میں شدت ہوتی ہے، اس لیے گوشت میں بھی شدت ہوتی ہے اور اسی لیے عربی میں گوشت کو لَحْمٌ کہتے ہیں۔ تو لحم وضع ہوا ہے ایک ایسی چیز کے لیے جس میں خونی شدت ہے۔ اب لحم کے دو فرد ہیں۔ ایک حیواناتِ بری (خشکی) کا لحم اور دوسرا حیواناتِ بحری (دریائی جانور جس میں مچھلی بھی شامل ہے) کا لحم مچھلی کو بھی لحم کہتے ہیں:

---

[1] فاطر:۱۲

﴿وَتَاكُلُوْنَ لَحمًا طَرِيًّا﴾[1] ''دریا کا تازہ گوشت کھاتے ہو۔'' مگر مچھلی کا لحم اس قدر ناقص ہے کہ گویا وہ لحم ہی نہیں کیونکہ مچھلی میں درحقیقت خون ہوتا ہی نہیں اس لیے کہ خون والا جانور پانی میں ہمیشہ گذر بسر نہیں کرسکتا تو مچھلی کے لحم میں شدت نہیں ہے۔ اب اگر کسی نے قسم کھائی کہ وَاللّٰہِ لَا آکُلُ اللَّحْمَ (میں گوشت نہیں کھاؤں گا واللہ!) تو مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ خود لفظ لحم بتلا رہا ہے کہ مچھلی کا لحم اس میں شامل نہیں، حقیقتِ لحم ادھوری ہے، لفظ لحم بعض اَفراد پر محدود رکھا گیا یہی مجاز ہوا۔

۳۔ کبھی حقیقت متروک ہوتی ہے ایسے قرینہ لفظیہ سے جو صیغہ حقیقت سے خارج ہوتا ہے مگر ساتھ ہی ہوتا ہے، جیسے: طَلِّقْ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتَ رَجُلًا (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے) صیغہ کی حقیقت تو یہ ہے کہ مخاطب کو بیوی پر طلاق دینے کا وکیل ومختار بنا رہا ہے جس سے طلاق دینے کا اختیار مخاطب کو مل جاتا ہے، لیکن لفظی قرینہ موجود ہے: إِنْ كُنْتَ رَجُلًا. معلوم ہوا کہ متکلّم کا مقصد طلاق کا مختار بنانا نہیں بلکہ مخاطب کے عجز کا اظہار اور مخاطب کو ڈانٹنا مقصود ہے۔

اور جیسے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا اِرشاد ہے: ﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا﴾[1] ''جو چاہے ایمان لائے جو چاہے کفر کرے۔'' بظاہر اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے نہ لانے کا اختیار دیا لیکن ساتھ ہی ﴿اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا﴾ فرمایا: ''ہم نے کافروں کے لیے جہنّم تیار رکھی ہے۔'' یہ قرینہ ہے کہ حقیقت متروک ہے، کفر پر وعید اور دھمکی سے معلوم ہوا کہ یہ کلام اظہارِ ناراضگی کے لیے ہے۔

۴۔ کبھی حقیقت متروک ہوتی ہے متکلّم کی طرف سے قرینۂ معنویہ اور قصدِ خاص کی وجہ سے۔ جیسے جوشِ غضب میں بیوی سے کہا کہ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ (اگر تو گھر سے باہر گئی تو تجھے طلاق ہے) درحقیقت تو کلام کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے بعد عورت جب بھی گھر سے باہر

---

[1] کہف:۲۹

جائے تو طلاق واقع ہوجانا چاہیے، مگر متکلّم کی حالتِ غضب قرینہ ہے کہ متکلّم کا قصد صرف اس حالت میں باہر جانے پر طلاق کا ہے۔ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے۔ اگر غصّہ ٹھنڈا ہونے کے بعد باہر گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت میں إِنْ خَـرَجْـتِ صرف حالتِ غضب کے ساتھ مخصوص رہ گیا اس کا عموم ختم ہوگیا، یہی مجازی معنی ہوئے۔

۵۔ کبھی کلام میں حقیقت مراد لینے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور جس کے بارے میں کلام ہوا ہے وہ چیز قرینہ بن جاتی ہے کہ حقیقت متروک ہے، جیسے حضرت خاتم النّبیین ﷺ کا اِرشاد: إِنَّمَا الْأَعْـمَـالُ بِـالنِّيَّـاتِ[1] اس کی حقیقت ہے کہ اعمال کا وجود نیت پر موقوف ہے حالانکہ بہت سے اعمال ہاتھ پیر سے وجود پذیر ہوتے ہیں اور نیت نہیں ہوتی، اس لیے ماننا پڑے گا کہ یہاں کوئی چیز محذوف ہے۔ اور وہ ایک مضاف ہے، یعنی حُسْنُ الْأَعْمَالِ وَقُبْحُ الْأَعْمَالِ بِـالنِّيَّـاتِ. (اعمال کی خوبی اور خرابی نیت پر موقوف ہے) نیت اچھی ہے تو عمل اچھا ہے اگرچہ کبھی صورتاً برا ہو، اور نیت بری ہو تو عمل برا ہے خواہ صورت کتنی ہی اچھی ہو۔ معلوم ہوا یہاں مجاز بالحذف ہے، مضاف محذوف ہے اور مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کردیا ہے۔

اور جیسے حضور اقدس ﷺ کا اِرشاد ہے: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ[2] (میری امت سے بُھول چُوک مرفوع ہے) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ میری امت سے بُھول چُوک نہیں ہوسکتی، لیکن یہ مطلب نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ بُھول چُوک کا گناہ مرفوع ہے، معاف ہے، آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، محلِ کلام حقیقت کے متروک ہونے کو بتلا رہا ہے۔

فصل (۳)
مجاز کا بیان

مجاز کی تعریف پڑھ چکے کہ کسی لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں معنی موضوع لہ کے ساتھ مناسبت (تعلّق) کی وجہ سے استعمال کرنے کا نام مجاز ہے۔ یعنی جب لفظ کو حقیقی معنی کے سوا دوسرے

---

[1] بخاری، رقم: ۱ [2] کنز العمال، رقم: ۱۰۳۰۷

معنی میں استعمال کرنا ہو تو دوسرے معنی میں حقیقی معنی کے ساتھ مناسبت ہونا ضروری ہے بغیر مناسبت کے کسی بھی لفظ کو کسی معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال کا نام مجاز نہیں، اگر آسمان بول کر زمین مراد لی جائے تو جائز نہیں۔

مناسبت (علاقہ) کے اعتبار سے مجاز کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت صورتاً بھی ہوتی ہے اور معناً بھی ہوتی ہے، صورتاً مناسبت ہو تو مجاز مرسل کہتے ہیں، معناً مناسبت ہو تو استعارہ کہتے ہیں۔

مناسبتِ صوری کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کا بظاہر معنی حقیقی کے ساتھ تعلّق ہو، یہ تعلّق بلاواسطہ ہو اور ظاہر ہو کسی تیسری چیز کے واسطہ کی دونوں میں تعلّق پیدا کرنے لیے ضرورت نہ ہو، لیکن دونوں کا لازم وملزوم ہونا ضروری نہیں کہ دونوں جدا نہ ہو سکتے ہوں، جیسے: مَطَرٌ (بارش) اور سَمَاءٌ (بادل) دونوں میں صورتاً اتنا تعلّق ہے کہ دونوں فضا میں ایک ساتھ ہیں، بادل ظرف ہے اور بارش مظروف ہے لیکن ممکن ہے کہ بادل ہو اور بارش موجود نہ ہو دونوں میں لزوم نہیں، یہ محسوس کی مثال ہے۔ حکم شرعی میں اس کی مثال ملکِ متعہ (حق مجامعت) ہے جو باندی کی ملکِ رقبہ (پوری باندی کی ملک) سے حاصل ہوتی ہے۔ باندی کی ملکِ رقبہ سبب بنتی ہے ملکِ متعہ کے حصول کا، اس لیے ملک متعہ اور ملک رقبہ میں جوڑ ہے۔

معنوی مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں کسی تیسری چیز میں مشترک ہو جائیں اور دونوں میں وہ وصف موجود ہو، جیسے: أَسَدٌ (شیر) اور شُجَاعٌ (بہادر) دونوں وصفِ شجاعت میں شریک ہیں ورنہ شجاع مرد اور شیر میں کوئی ظاہری قرب نہیں۔ علاقہ معنویہ کی شرعی حقیقت یہ ہے کہ ایک شئے میں ایک خاص معنی شرعیہ موجود ہے، اور دوسری شئے میں اس قسم کے معنی موجود ہیں تو دونوں میں علاقہ معنویہ موجود ہے، جیسے صدقہ اور ہبہ۔ صدقہ کہتے ہیں بلاعوض کسی کو کسی مال کا مالک بنانا اور ہبہ میں بھی یہی معنی ہیں، تملیک بلاعوض میں دونوں مشترک ہیں، دونوں میں معنوی جوڑ موجود ہے اس لیے صدقہ کا ہبہ پر اور ہبہ کا صدقہ پر اطلاق جائز ہے۔ صدقہ اور ہبہ میں فرق اس قدر ہے کہ صدقہ میں رحم وکرم کا پہلو ہے اور لینے والے کی ذلت

ہے، اور ہدیہ میں اعزاز ومحبّت کا پہلو ہے اور لینے والا اور دینے والا اس کو باعثِ فخر سمجھتے ہیں۔
مجازِ مرسل میں چوبیس علاقۂ صوریہ ملتے ہیں۔

۱۔ دو چیزیں باہم سبب ومسبب ہوں تو علاقۂ سببیت ہوتا ہے، اس صورت میں سبب کا مسبب پر اور مسبب کا سبب پر اطلاق کبھی ہوتا ہے، جیسے: مَطَرٌ (بارش) اور نَبَاتٌ (سبزہ) کہ بارش سبزہ کے لیے سبب ہے اور سبزہ مسبب ہے یہ جائز ہے کہ مَطَرٌ کو بول کر نَبَاتٌ مراد ہو۔

۲۔ مسبب کا اطلاق سبب پر بھی جائز ہے، جیسے: خَمْرٌ (شراب) مسبب ہے اور عِنَبٌ (انگور) سبب ہے تو خمر کا اطلاق عنب پر ممکن ہے ﴿اِنِّیۡ اَرٰىنِیۡ اَعۡصِرُ خَمۡرًا﴾[1] ''میں خود کو شراب نچوڑتا ہوا دیکھ رہا ہوں'' یعنی انگور نچوڑتا ہوا۔

۳۔ کبھی دو چیزوں میں تعلّق جزو وکُل کا ہوتا ہے۔ ایک شئے کُل ہے دوسرا جزو ہے تو وہ لفظ کُل کے لیے حقیقت ہے جزو پر بولا جاتا ہے، جیسے: إصبع (انگلی) سے انگلی کی نوک (پور) مراد لینا جائز ہے: ﴿یَجۡعَلُوۡنَ اَصَابِعَهُمۡ فِیۡۤ اٰذَانِهِمۡ﴾[2] ''اپنی انگلیاں کانوں میں دے رہے ہیں'' (یعنی انگلیوں کی نوک)۔

۴۔ جزو کا اطلاق کُل پر ہوتا ہے، جیسے: رَقَبَةٌ (گردن) کا اطلاق پوری ذات پر ہوتا ہے: ﴿تَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ﴾[3] ''ایک پورا غلام آزاد کرنا۔''

۵۔ دو چیزوں میں تعلّق لازم وملزوم کا ہو، ملزوم کا اطلاق لازم پر ہوتا ہے، جیسے: نَاطِقٌ (بولنے والا) اور دلالت نطق کا لازم ہے نطق سے دلالت مراد لینا جائز ہے، جیسے: کُلُّ شَيْءٍ نَاطِقٌ بِوُجُوْدِ الْبَارِئ ''ہر چیز وجود باری جَلّ جلالہ پر دلالت کرتی ہے'' تو ناطق سے دال مراد ہے بولنا مراد نہیں ہر چیز کی زبان نہیں ہے۔

---

[1] یوسف:۳۶ [2] بقرہ:۱۹ [3] مائدہ:۸۹

٦۔ لازم کا اطلاق ملزوم پر بھی ہوتا ہے، جیسے: شَدُّ الْإِزَارِ (تہبند مضبوط باندھنا) اِعْتِزَالُ مِنَ النِّسَاءِ (جماع سے باز رہنا) کا لازم ہے، تو شَدُّ الْإِزَارِ سے مجامعت سے پرہیز مراد لینا جائز ہے۔ حدیث شریف میں ہے حضور اقدس ﷺ رمضان مبارک کے اخیر عشرہ میں شَدُّ الْمِئْزَرِ ''تہبند کس لیا کرتے'' مجامعت سے باز رہتے۔[1]

٧۔ دو چیزوں میں مقید و مطلق کا تعلّق ہو مقید کا اطلاق مطلق پر کرنا جائز ہے، شَفَرُ (اونٹ کا ہونٹ) کا استعمال کسی بھی مطلق شَفَرُ (کسی بھی جاندار کے ہونٹ) پر جائز ہے۔

٨۔ مطلق بول کر مقید مراد لے لینا، جیسے: اَلْیَوْمَ سے یومِ قیامت مراد ہے: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْیَوْمَ﴾[2] ''آج سلطنت کس کی ہے؟''

٩۔ دو چیزوں میں خاص و عام کا تعلّق ہو تو خاص بول کر عام مراد ہو سکتا ہے، جیسے: نَاطِقٌ بول کر حَیَوَانٌ مراد ہو۔

١٠۔ عام بول کر خاص مراد لینا، جیسے: مَلَائِکَةٌ بول کر جبرائیل و میکائیل علیہما السلام مراد ہوں۔

١١۔ دو چیزوں میں اضافت کا تعلّق ہو تو ایک کو حذف کر کے دوسرا اس کی جگہ پر رکھنا، جیسے: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ﴾[3] (اس گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھ لو: وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْیَةِ. مضاف کی جگہ مضاف الیہ کو رکھ دیا۔

١٢۔ مضاف الیہ کو حذف کر دینا، جیسے: ضُرِبَ الْغُلَامُ (غلام زید) زید کا غلام پٹا۔

١٣۔ دو چیزوں میں مجاورت (قربت کا تعلّق) ہو ایک کا دوسرے پر اطلاق، جیسے: جَرَى الْمِیْزَابُ (پرنالہ جاری ہوا) یعنی پانی جاری ہوا جو پرنالہ میں ہے۔

١٤۔ دو چیزوں میں اتصال کا تعلّق ہو یعنی جس وصف سے ایک چیز مستقبل میں متصف ہونے والی ہو اس کا فی الحال اطلاق کرنا، جیسے طالب علم کو فاضل کہنا۔

---

[1] بخاری، رقم: ١٨٨٤ [2] غافر: ١٦ [3] یوسف: ٨٢

۱۵۔ شئے جس وصف سے ماضی میں متصف تھی اس کا اطلاق فی الحال کرنا، جیسے بے باپ کے بالغ شخص کو یتیم کہنا۔

۱۶۔ دو چیزوں میں ظرف ومظروف (حال ومحل) کا تعلّق ہو تو مظروف کا ظرف پر اطلاق کرنا، جیسے لفظِ کوز کا استعمال پانی کے لیے کرنا، کہتے ہیں: ایک گلاس دو، یعنی ایک گلاس بھر کر پانی دو۔

۱۷۔ ظرف بول کر مظروف مراد لینا، جیسے: فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ (وہ اللہ کی رحمت میں پہنچا) یعنی جنّت میں پہنچا جو رحمت کا مقام (محل) ہے۔

۱۸۔ دو چیزوں میں آلیت کا تعلّق ہو، ایک چیز دوسرے کے لیے آلہ (ذریعہ) بنتی ہو تو آلہ کا اطلاق اس شئے پر کرنا: لِسَانٌ (زبان جو کلام کا آلہ ہے) کا اطلاق کَلَامٌ پر کرنا جیسے طَوِيْلُ اللِّسَانِ (زبان دراز) بہت باتونی ہے، يَجْرِيْ لِسَانُهٗ (اس کی زبان چلتی ہے) یعنی زیادہ بولتا ہے۔

۱۹۔ دو چیزوں میں بدلیت کا تعلّق ہو، ایک شئے دوسرے کا بدل ہو (بدلہ) جیسے دَمٌ بول کر دِيَةٌ مراد ہو: أَخَذَ دَمَ أَخِيْهِ (اپنے بھائی کی دیت (بدلۂ خون) وصول کیا)۔

۲۰۔ دو چیزیں ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک کا دوسرے پر اطلاق، جیسے: أَعْمٰى کو بَصِيْر کہہ دینا۔

۲۱۔ کسی زیادت کا آجانا، جیسے: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾[1] میں کاف زائد ہے۔

۲۲۔ کسی حرف کا محذوف ہو جانا: ﴿يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا﴾[2] أَنْ لَاتَضِلُّوْا ''اللہ تعالیٰ صاف صاف بیان کرتے ہیں تاکہ تم بھٹک نہ جاؤ۔''

۲۳۔ اسمِ نکرہ کو کلامِ مثبت میں عموم کیلئے استعمال کرنا: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ﴾[3]

---

[1] شوریٰ: ۱۱ [2] نساء: ۱۷۶ [3] تکویر: ۱۴

(كُلُّ نَفْسٍ) (جو کچھ پیش کیا ہے ہر نفس اس کی حقیقت سے واقف ہو جائیگا) چوبیس علاقے مجازِ مرسل کہلاتے ہیں۔

استعارہ کا بیان

دو چیزوں کے درمیان تعلّق معنوی ہو اور علاقہ معنویہ ہو، معنوی مناسبت ہو تو استعارہ کہتے ہیں: رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِيْ (میں نے ایک شیر کو تیر چلاتے دیکھا) یہاں شیر سے مراد بہادر آدمی ہے۔ وصف شجاعت جو شیر کا ممتاز اور غالب وصف ہے اس میں اشتراک و مناسبت کی وجہ سے لفظ أَسَدًا کو شجاع شخص کے لیے استعمال کیا۔

استعارہ (تشبیہ) میں ایک مشبہ ہوتا ہے (جس کو کسی کا مثل قرار دیا جائے) جیسے مثالِ مذکور میں شجاع آدمی، اور ایک مشبہ بہ ہوتا ہے (جس کے مثل کسی کو بتلایا جائے) جیسے أَسَدٌ، اور علاقۂ تشبیہ ہوتا ہے (جس وصف کی وجہ سے مناسبت ہوئی) جیسے شجاعت، اور ایک قرینہ ہوتا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ اشتراکِ وصف کی بنا پر یہاں استعارہ ہوا ہے، جیسے مثالِ مذکور میں يَرْمِيْ کیونکہ درندہ تیر نہیں چلاتا، معلوم ہوا کہ أَسَدٌ سے شجاع شخص مراد ہے۔

فصل (۴)

مجاز کا حکم

مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ جس معنی غیر موضوع کے لیے مستعمل ہوا ہے وہ ثابت ہو جاتا ہے اور عمل اس کے مطابق کرنا چاہیے۔

فائدہ ۱: مجاز خاص بھی ہوسکتا ہے عام بھی ہوسکتا ہے۔ رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ خاص ہے اور رَأَيْتُ أَسُدًا تَرْمِيْ عام ہے

فائدہ ۲: یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ خاص ہو اور مجاز عام ہو کیونکہ مجاز میں عموم معنی غیر موضوع لہ کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے لفظ صاع خاص ہے، ظرف ہے، لکڑی کے ایک پیمانہ کا نام ہے۔ ایک صاع

(پیمانہ) کی دو صاع کے عوض بیع جائز ہے لیکن کبھی صاع بول کر (پیمانہ برتن) مراد نہیں ہوتا بلکہ مظروف جو چیز صاع سے ناپی جاتی ہے وہ مراد ہوتی ہے، جیسے کہتے ہیں: ایک صاع گیہوں دو، تو جب صاع سے صاع کے اندر کی چیز مراد ہو تو یہ مجاز ہے۔ اگر صاع سے صاع کے اندر ناپی جانے والی کوئی بھی چیز مراد ہو تو یہ مجاز عام مجاز ہے اگر چہ لفظ خاص ہے۔ جیسے حضرت خاتم النّبیین ﷺ کا اِرشادگرامی ہے: **لَاتَبِیْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ** (ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض نہ بیچوں) تو یہاں صاع سے مراد صاع کے اندر ناپی جانے والی ہر شئے ہے، یعنی ناپی جانے والی چیزوں کو اپنی جنس کے بدلہ جب بیچو تو برابری ضروری ہے، ایک صاع بھر گیہوں دو صاع بھر گیہوں کے عوض نہ بیچو۔ اسی طرح جوار باجرہ چاول صاع میں بھر کر بکنے والی ہر چیز لفظِ صاع سے مراد ہے، تو یہ مجاز عام ہے اپنے معنی کے اعتبار سے اگر چہ لفظ خاص ہے۔

فائدہ ۳: کبھی لفظ ایک اعتبار سے حقیقت اور دوسرے اعتبار سے مجاز ہوتا ہے۔ جب کوئی لفظ اپنے لغوی معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو ایسے لفظ کو منقول کہتے ہیں، ناقل شارع ہو تو منقولِ شرعی کہتے ہیں، ناقل کوئی خاص جماعت ہو تو منقولِ اصطلاحی کہتے ہیں، اور عرفِ عام کی وجہ سے دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو ایسے لفظ کو منقولِ عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظِ صلوٰۃ باعتبار لغت دعا کے لیے حقیقت ہے، اور باعتبار شرع کے نماز کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے، اور لغت میں نماز کے معنی میں مجاز ہے۔

فائدہ ۴: حقیقت کا استعمال نادر ہو جائے تو لفظ کا استعمال اصل معنی میں مجاز ہو جاتا ہے اور مجازی معنی میں استعمال کثرت سے ہو تو لفظ مجازی معنی کے لیے حقیقت بن جاتا ہے۔

فائدہ ۵: لفظ مجازی معنی میں کثرت سے استعمال ہو کہ ذہن میں مجازی معنی ہی آتے ہوں تو اس کو مجازِ متعارف کہتے ہیں۔

فائدہ ۶: یہ پوری تفصیل مفرد الفاظ میں حقیقت و مجاز کی ہے۔ جملہ اور کلام میں حقیقت کا

مطلب یہ ہوتا ہے کہ فعل کی نسبت حقیقی فاعل کی طرف ہو، جیسے: أَنبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ (اللہ تعالیٰ نے سبزہ اگایا) اور مجاز کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فعل کی نسبت حقیقی فاعل کے سوا دوسری چیز کی طرف کسی مناسبت (علاقہ) سے ہوجائے، جیسے: أَنبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ (برسات نے سبزہ اگایا) اللہ فاعلِ حقیقی ہے، اور ربیع سبب ظاہری ہے۔

فائدہ ۷: اگر کوئی لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے سوا دوسرے معنی میں مستعمل ہو، مگر دونوں معنی میں کوئی علاقہ موجود نہ ہو تو ایسے لفظ کو مُرتَجل کہتے ہیں۔ یہ لفظ دوسرے معنی میں بھی حقیقت ہے، دوسرے معنی کے لیے اس کی جدید وضع ہوئی ہے۔

فصل (۵)

صریح وکنایہ کا بیان

لفظ حقیقت ہو یا مجاز ہو دونوں کبھی صریح کبھی کنایہ ہوسکتے ہیں۔

صریح: لفظ کی مراد استعمال میں بالکل ظاہر ہو دوسرا احتمال نہ ہو، خواہ لفظ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔ یعنی جس معنی میں لفظ مستعمل ہوا ہے اس میں کثرتِ استعمال کی وجہ سے کوئی ابہام باقی نہ رہا، جیسے أَنْتَ حُرٌّ، أَنْتِ طَالِقٌ. یہ دونوں لفظ غلام کو آزاد کرنے اور عورت کو نکاح سے آزاد کرنے کے لیے شریعت میں اس قدر کثیر الاستعمال ہیں کہ ان کی مراد میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔

حکم: یہ ہے کہ صریح کا حکم واقع اور ثابت ہونے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ کلام کے مطابق حکم واقع ہوجائے گا، یعنی غلام آزاد ہوجائے گا یعنی عورت کو طلاق ہوجائے گی۔ اگر بلاارادہ بھی زبان پر آجائے تو بھی حکم ثابت ہوجاتا ہے۔

پانچواں باب

نظم کی تقسیم چہارم

نظم سے حکم ثابت ہونے کے بیان میں، یعنی نظم کی دلالت حکم پر کتنے طریقوں سے ہوتی ہے؟ نظم میں نص ہو ظاہر ہو مفسّر ہو جو کچھ ہو اس سے حکم شرعی کس طرح ثابت ہوتا ہے؟ تو نظم کی دلالت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

۱۔عبارۃ النظم ۲۔اشارۃ النظم ۳۔دلالۃ النظم ۴۔اقتضاء النظم۔

عبارۃ النظم: اگر لفظ کی دلالت پورے معنی موضوع لہ پر یا اس کے جزو پر یا اس کے لازمِ متأخر پر ہو اور وہ معنی متکلّم کا مقصودِ اصلی ہو (یعنی کلام نص ہو) تو ایسی دلالت کو عبارۃ النظم کہتے ہیں، اسی کو عبارۃ النص بھی کہتے ہیں لیکن نص بمعنی النظم ہے۔ایسی دلالت سے جو حکم ثابت ہو اس کو الثابت بعبارۃ النظم کہتے ہیں، اور مجتہد کا ایسی دلالت سے کوئی حکم ثابت کرنا (یعنی مجتہد کا فعل) استدلال بعبارۃ النص (نظم) کہلاتا ہے۔

اشارۃ النظم: لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے جزو پر یا اس کے لازمِ متأخر پر ہو لیکن یہ معنی متکلّم کا مقصودِ اصلی نہ ہو کلامِ ظاہر ہو (لازمِ متاخر کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی موضوع لہ کا نتیجہ بنتا ہو اور اس کا معلول ہو یعنی موضوع لہ اس لازم کی علت ہو) تو ایسی دلالت کو اشارۃ النظم کہتے ہیں۔(اشارۃ النص بھی کہتے ہیں اگرچہ کلام ظاہر ہے نص نہیں) اس سے جو حکم ثابت ہو اس کو الثابت بہ اشارۃ النظم کہتے ہیں۔عبارۃ النظم کی مثال یہ آیت ہے: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ﴾[۱] "(غنیمت کا خُمس) ان فقیر مہاجرین کے لیے (بھی) ہے جن کو ان کے وطن و مال سے نکال باہر کیا گیا۔" (کافرین نے اموال چھین لیے) آیت کا مقصد خُمسِ غنیمت میں فقرا مہاجرین کو مستحق ٹھہرانا ہے اور ان کے

---

[۱] حشر:۸

حصّہ کو واجب قرار دینا ہے۔ نظم قرآن سے یہ حکم ثابت ہوجاتا ہے، یہ حکم ثابت بعبارۃ النظم ہوا اور اس کو ثابت بالنص الاصطلاحی بھی کہہ سکتے ہیں۔

اور اشارۃ النص (نظم) کی مثال یہ ہے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا اِرشاد ہے: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾[1] "باپ پر دودھ پلانے والیوں (ماؤں) کا نفقہ واجب ہے قاعدہ شرع کے موجب۔" آیت کا مقصود شوہر پر زوجات کے نفقہ کو واجب کرنا ہے لیکن باپ کیلئے ﴿الْمَوْلُوْدِ له﴾ کے لفظ کا استعمال ایک دوسرے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی متکلّم کا مقصود اصلی نہیں، وہ معنی یہ ہے کہ بچہ کو باپ سے خاص نسبت (تعلّق) ہے ﴿الْمَوْلُوْدِ له﴾ میں لام اختصاص کیلئے ہے، مطلب یہ ہے کہ بچہ خاص جس کی وجہ سے پیدا ہوا۔ معلوم ہوا کہ بچہ کی ولادت کا سببِ خاص باپ ہے (اگر لفظ أب استعمال کرتے تو یہ معنی معلوم نہ ہوتے) اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اگر باپ عربی اور ماں عجمی ہو تو بچہ عربی ہوگا، ﴿الْمَوْلُوْدِ لَه﴾ کی دلالت اختصاصِ نسب پر ہورہی ہے اور متکلّم نے یہ معنی بتلانے کا اس آیت میں قصد نہیں کیا۔ اس کو اشارۃ النص (نظم) کہتے ہیں۔

یہاں لفظ ﴿الْمَوْلُوْدِ لَه﴾ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ (جس کی وجہ سے خاص بچہ پیدا ہوا) کے جزو (اختصاص) پر ہورہی ہے۔

اشارۃ النص کی دوسری مثال آیت کریمہ: ﴿اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ﴾[2] "تمہارے لیے روزوں کی رات میں اپنی عورتوں سے مقاربت کی اجازت ہے۔" مقصد اصلی تو یہ ہے کہ روزہ کی پوری رات میں کسی بھی جزو میں مقاربت جائز ہے بالکل آخری جزو میں بھی مقاربت جائز ہے۔

لیکن آخری جزو میں مقاربت سے یہ لازم آتا ہے کہ غسلِ جنابت صبحِ صادق کے بعد ہو، اس لیے صبح صادق کی ابتدائی ساعات میں روزہ دار کا حالت جنابت میں ہونا لازم آیا اس سے یہ حکم معلوم ہوا کہ روزہ دار صبح صادق کے بعد حالت جنابت میں ہو تو مضائقہ نہیں۔ یہ حکم آیت

---

[1] بقرہ: ۲۳۳ [2] بقرہ: ۱۸۷

کا مقصود اصلی نہیں بلکہ لازمی معنی ہے۔ اسلیے اسکو ثابت بہ اشارۃ النظم کہتے ہیں، کیونکہ جو حکم اشارۃ النظم سے ثابت ہوتا ہے کبھی معنی موضوع لہ کا جزو ہوتا ہے اور کبھی معنی موضوع لہ کا لازم ہوتا ہے۔ یہ لازم کی مثال ہے گویا حکم اس طرح ثابت ہوا اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ فَيَجُوْزُ لَكُمُ الْإِصْبَاحُ جُنُبًا. (روزہ کی رات میں مقاربت جائز ہے پس حالت جنابت میں روزہ دار کو صبح کرنا بھی جائز ہے) لازمِ متاخر کا یہی مطلب ہے کہ نتیجہ کے طور پر ثابت ہو۔

دلالۃ النظم: لفظ کے معنی موضوع لہ کے اندر کوئی ایسی علت ہو جو بلا تأمل لغت ہی سے سامع کی سمجھ میں آئے، اور معنی موضوع لہ کے حکم کی بنیاد یہی علت ہو اور کسی دوسری جگہ میں یہی علت موجود ہونے کی وجہ سے لفظ اپنے حکم کے اس موقع میں بھی اپنے ثابت ہونے پر دلالت کرے اور یہ دلالت متکلّم کا مقصود ہو، تو لفظ کی اس حکم غیر مذکور پر دلالت کو دلالۃ النظم کہتے ہیں یعنی دلالت بمعنی النظم کہتے ہیں، جیسے اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا اِرشاد: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ [1] ''تم اپنے والدین کو اُف بھی نہ کہو۔'' معلوم ہوا والدین کو اُف نہ کہنا چاہیے، لفظِ اُف سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے اُف سے ایذا ہوتی ہے اس لیے اُف کہنا جائز نہیں۔ اور یہی لفظِ اُف اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ والدین کو مارنا بھی جائز نہیں کیونکہ مارنے میں اور زیادہ ایذا ہے۔ تو لفظِ اُف کی دلالت حرمت ضرب پر دلالۃ النظم ہے یعنی دلالۃ بمعنی النظم ہے، اسی کو فحوی الخطاب اور مفہومِ موافقت بھی کہتے ہیں۔ اور حرمتِ ضرب کا حکم ثابت بدلالۃ النظم ہے اور حرمتِ ضرب کے اس طریقہ سے اثبات کو استدلال بدلالۃ النظم کہتے ہیں۔

اقتضاء النظم: اگر لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے ایسے لازمِ متقدم پر ہو جس کو معنی موضوع لہ سے پہلے ثابت ماننا شرعاً ضروری ہو جائے اس کے بغیر موضوع لہ شرعاً درست نہ ہوں یعنی معنی موضوع لہ اس لازم پر موقوف ہوں اور معنی موضوع لہ اس لازم کا نتیجہ اور معلول ہوں تو لفظ کی اس لازمِ متقدم پر دلالت کو اقتضاء النص کہتے ہیں۔ جیسے ایک شخص مخاطب سے کہتا ہے: أَعْتِقْ

---

[1] بنی اسرائیل: ۲۳

عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفٍ (تم اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار میں آزاد کردو) مخاطب کا غلام متکلّم کی طرف سے آزاد کس طرح ہوسکتا ہے؟ اس لیے کہ آزادی تو اس کی طرف سے ہوتی ہے جو مالک ہو کیونکہ اعتاق (آزادی) مملوک غلام سے اپنی مِلک زائل کرنے کا نام ہے جب متکلّم غلام کا مالک ہی نہیں تو اس کی طرف سے اعتاق درست نہیں اور بِأَلْفٍ بے ربط رہ جاتا ہے۔ اس لیے متکلّم کے کلام کی صحت کلام سے پہلے ایک لازم کو شرعاً چاہتی ہے، متکلّم کے کلام کا یہ مطلب ہوگا کہ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفٍ وَكُنْ وَكِيْلِيْ فِيْ إِعْتَاقِهٖ. (تم اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کر دو اور میری طرف سے اس کی آزادی کے وکیل بن کر اس کو آزاد کردو) تو متکلّم کے کلام کا تقاضا ہے کہ اس سے قبل شرعا ایک لازم ثابت ہو اسی کو اقتضاءالنظم کہتے ہیں۔

آیتِ کریمہ میں اقتضاءالنظم کی مثال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾[1] ''(خمس غنیمت) ان فقرا مہاجرین کے لیے (بھی) ہے جن کو ان کے گھروں اور اموال سے نکال باہر کیا گیا۔'' مقصدِ آیت تو فقرا مہاجرین کے لیے غنیمت میں حصّہ ثابت کرنا ہے۔ یہاں لفظِ فقرا دلالت کرتا ہے کہ ان مہاجرین کے پاس کچھ مال نہیں کیونکہ فقیر اس کو کہتے ہیں: لَا يَمْلِكُ شَيْئًا (جو کسی چیز کا مالک نہ ہو) لیکن اسی آیت میں ﴿مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ ''ان کے گھر اور مال'' آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گھر اور مال کے مالک ہیں تو بظاہر فقرا کا اطلاق ان پر صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے فقرا کا معنی تقاضا کرتا ہے کہ مہاجرین کے مال کی ملکیّت زائل ہوچکی ہو پھر وہ فقیر ثابت ہوں۔ إِنَّ مِلْكَ الْمُهَاجِرِيْنَ زَالَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ بِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلَيْهَا فَهُمُ الْفُقَرَاءُ الْمُسْتَحِقُّوْنَ لِلْخُمُسِ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمُ الَّتِيْ كَانَتْ لَهُمْ.

مطلب یہ ہوا کہ کفار کا مہاجرین کے اموال پر قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ان کے اموال (جو دار الحرب میں ہیں) مہاجرین کی ملک سے نکل گئے اس لیے مہاجرین فقرا بن گئے ہیں تو خمسِ

---

[1] حشر:۸

غنیمت میں وہ بھی حقدار ہیں۔

پس لفظِ فقرا کی دلالت زوالِ ملکِ مہاجرین پر جو لازم متقدم ہے اقتضاء النظم کہلاتی ہے، اور یہ حکم کہ دارالحرب میں مسلم حربی کے مال پر غلبۂ کفار سے وہ مال مسلم کی ملک سے نکل جاتا ہے اس کو **الحکم الثابت باقتضاء النظم** کہتے ہیں اور اسی کو مقتضٰی بھی کہتے ہیں۔

دلالت کے مراتب: عبارۃ النظم اور اشارۃ النظم اثباتِ حکم میں برابر کا درجہ رکھتے ہیں دونوں کے اَحکام پر عمل کرنا ضروری ہے، لیکن دونوں کا تعارض ہو جائے کہ عبارۃ النظم سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اشارۃ النظم کا حکم اس کے منافی اور ضد ہو تو عبارۃ کو اشارۃ پر ترجیح ہوگی کیونکہ عبارۃ کا حکم مقصود بہ ہے۔

اشارۃ النظم اور دلالۃ النظم بھی برابر کا درجہ رکھتے ہیں لیکن تعارض کے وقت اشارۃ کو ترجیح ہوگی، کیونکہ اشارۃ النظم کا حکم نفسِ نظم سے ثابت ہوتا ہے اور دلالۃ النظم کا حکم معنیٰ نظم سے ثابت ہوتا ہے۔

دلالۃ النظم اور اقتضاء النظم سے بھی حکم قطعی ثابت ہوتا ہے مگر دلالۃ النظم اور اقتضاء النظم میں تعارض کے وقت میں دلالت کو ترجیح ہوتی ہے، کیونکہ اقتضاء النظم کا حکم نظم کا ایک لازمی اقتضا ہے۔

چنانچہ ان جملہ اقسام کی دلالت سے حدود و کفارات کا اثبات جائز ہے، **واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.**

الحمد اللہ! نظم کتابُ اللہ کے متعلق ضروری مباحث پورے ہوئے اس کے لواحقات اور ضمنی مسائل ان شاء اللہ اصولِ فقہ کی عربی کتب میں مطالعہ کروگے۔ اس کے بعد بفضل باری عزاسمہ سنت کا بیان پڑھوگے۔

واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصّواب وهو الموفّق للسّداد.

حصّہ دوم

سنت کے بیان میں

باب اوّل

سنت کی تعریف: حضرت خاتم النّبیین سیّد المرسلین احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ ﷺ کے قول، اور آپ کے فعل، اور کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھ کر آنحضور ﷺ کے سکوت کو سنت اور حدیث کہتے ہیں، کبھی قولِ صحابی یا فعلِ صحابی کو بھی سنت کہتے ہیں۔ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین)

جس طرح نظم کتاب اللہ کی چار تقسیم ہے اور ہر تقسیم کے ماتحت متعدد اقسام ہیں یہ تقسیمات مع اقسام نظم السنۃ میں بھی جاری ہوتی ہیں اس لیے اب اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں صرف سنت کے کچھ احوال جو سنت کے ساتھ خاص ہیں کتاب اللہ کے لیے نہیں ان احوال کو اصولِ فقہ کی اصطلاح میں سمجھ لینا کافی ہے کیونکہ وہ اصولِ فقہ سے متعلق ہیں۔

فصل (۱)

تقسیم السنۃ

سنت کو چار طرح تقسیم کیا گیا، اور ہر تقسیم کے ماتحت کچھ اقسام ہیں۔

تقسیمِ اوّل: حدیث کے اتصال کے بیان میں

حضور اقدس ﷺ سے ہم تک یا اَحادیث کی کتبِ معتبرہ کے مؤلفین تک کسی روایت کو راوی ایک دوسرے سے سنتے چلے آئے ہوں کہ کہیں یہ سلسلہ سماع ٹوٹا نہ ہو تو ایسے سلسلہ کو اتصال کہتے ہیں۔ اور جو روایت اس طرح منقول ہو اس کو متّصل کہتے ہیں۔ اتصال کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ خبر واحد

متواتر: وہ حدیث جس کو ہم تک اتنے لوگ ہر زمانہ میں بیان کرتے چلے آئے ہوں کہ ان سب کا قصداً یا بھول سے غلط بات پر متفق ہونا عقل میں نہ آئے اور بیان کی یہ حالت رسول اللہ ﷺ سے حدیث کو حاصل کرنے کے زمانہ سے ناقل کے زمانہ تک برابر قائم رہی ہو اور اس کے منتہی پر رسول اللہ ﷺ سے آپ کے قول وفعل کو سننے یا دیکھنے کی تصریح ہو تو ایسی حدیث کو متواتر کہتے ہیں، اور اس کیفیت سے اس کی نقل کو تواتر کہتے ہیں۔

اس تواتر کے لیے کوئی عددِ معین نہیں کہ پچاس ہوں یا پچیس ہوں تو وہ غلطی پر متفق نہیں ہو سکتے بلکہ بیان کرنے والوں کی حالت اور مسئلہ اور زمانہ کی حیثیت سے یہ فیصلہ ہو سکتا ہے، اگر متّقی اور پرہیز گار لوگ ہوں تو قلیل مقدار میں یہ درجہ حاصل ہو جائے گا ورنہ کافی کثرت کی ضرورت ہوگی۔

جیسے قرآنِ کریم کو ہر زمانہ میں ایک کثیر تعداد پڑھتی چلی آرہی ہے، اور اسکے کسی لفظ واعراب میں کوئی فرق نہیں، عقل اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتی کہ ہر زمانہ کے مختلف مقامات کے لوگ کسی غلط کلام پر اس طرح متفق ہو جائیں کہ اس کے کسی لفظ و اِعراب میں بھی فرق نہ آئے۔

یہ تواترِ حقیقی اور لفظی کی مثال ہے، اور کبھی کسی بات کی نقل اس طرح ہوتی چلی آئی ہے کہ بیان کرنے والوں کے الفاظ میں تو کہیں کچھ فرق آجاتا ہے مگر معنی اور مفہوم پر سب متفق ہوتے ہیں تو اس کو تواترِ معنوی کہتے ہیں۔ جیسے مسح علی الخفین کی روایت ہے کہ تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ اس قدر راوی بیان کرتے رہے ہیں کہ روایت متواتر ہوگئی ہے، ایسی بہت روایات ہیں۔

متواتر کا حکم: ایسی روایتِ متواترہ سے کسی بات کا یقینی اور قطعی علم ثابت ہوتا ہے جس میں ذرا بھی شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی جس طرح کسی آنکھوں دیکھی چیز کا بدیہی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس پر عقیدہ رکھنا فرض ہے اس کے منکر کو کافر کہہ سکتے ہیں۔

مشہور: حدیث کے راوی قرنِ صحابہ میں تو حدِّ تواتر کو نہ پہنچے ہوں لیکن قرنِ ثانی (تابعین

کادور) میں حدِّ تواتر کو پہنچ گئی ہو یا قرنِ ثالث (تبع تابعین کے دور) میں حدِّ تواتر کو پہنچ گئی ہو اس کو مشہور کہتے ہیں۔

حکم: ایسی روایت سے علمِ طمانینت حاصل ہوتا ہے جس سے اس کی صداقت اور مضبوط ہوجاتی ہے لیکن متواتر سے اِفادۂ یقین میں کم درجہ رکھتی ہے، اس پر اعتقاد ضروری ہے منکر کافر نہیں۔

خبر واحد: قرونِ ثلاثہ میں سے کسی بھی دور میں جو روایت حدِّ تواتر کو نہ پہنچی ہو اس کو خبرِ واحد کہتے ہیں۔ حدِّ تواتر سے کم رہ کر جس قدر بھی اس کے راوی ہوں وہ خبرِ واحد کہلاتی ہے۔ خواہ ایک راوی ہو یا دو تین یا زیادہ ہوں۔

حکم: ایسی روایت کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اس سے ظنِ غالب ہوتا ہے جو علمِ طمانینت سے کم درجہ میں ہے، اس کا منکر فاسق ہے۔ ایسے قرائن خبرِ واحد کی صداقت کے مل جائیں جو یقین پیدا کرتے ہوں تو ایسی خبرِ واحد سے علمِ یقین حاصل ہوسکتا ہے۔

فصل (۲)

خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور سے تو یقین حاصل ہوجاتا ہے ان دونوں میں راویوں کے احوال سے بحث نہیں ہوتی ہے، لیکن خبرِ واحد کے راوی مشہور اور متواتر سے کم ہوتے ہیں انکے احوال سے بحث ہوتی ہے اور راویوں کے احوال کے اعتبار سے خبرِ واحد کے متعدد درجات ہوجاتے ہیں۔

پہلا درجہ: اگر راوی ایسے ہوں جو عادل ہوں، فقہ و اجتہاد میں مشہور پیشوا ہوں تو ایسے راویوں کی روایت حجّت ہوگی عمل اس پر لازم ہے، اگر قیاس اس کے خلاف ہو تو قیاس متروک ہوگا۔

دوسرا درجہ: راوی عدالت وضبط (حفظِ روایت) میں تو معروف ہوں مگر فقہ میں ان کا مقام ادنیٰ ہو تو ان کی روایت پر بھی عمل ضروری ہے، مگر قیاس مخالف ہو، قیاس و روایت میں مطابقت کی کوئی تاویل نہ ہو تو روایت متروک ہوگی۔

تیسرا درجہ: اگر راوی مجہول الحال ہے تو اگر سلف میں سے کسی نے کوئی تنقید نہیں کی ہے سکوت

اختیار کیا ہے تو روایت قابلِ قبول ہے، قیاس کے مطابق ہو تو معمول بہا ہوگی، قیاس کے بالکل مخالف ہو تو متروک ہوگی۔ اگر کسی روایت کو سلف نے رد کر دیا ہے تو منکر ہے غیر مقبول ہے۔ اگر کوئی روایت عہدِ سلف میں ظاہر نہ ہوئی اور ردّ و قبول کا موقع ہی نہ آیا تو اس پر عمل جائز ہے واجب نہیں، قیاس کے مخالف ہو تو متروک ہوگی۔

فصل (۳)

شرائطِ راوی

راوی میں چار چیزوں کا ہونا شرط ہے: ۱۔ عقل ۲۔ ضبط ۳۔ عدالت ۴۔ اسلام

عقل: جسم انسانی میں ایک قوت ہے۔ قلب یا دماغ اس کے ذریعہ ان چیزوں کا ادراک کرتا ہے جو حواس خمسہ سے معلوم نہیں ہوسکتی ہیں۔ عقل قلب کے لیے روشنی کی طرح ہے جس طرح آنکھ ظاہری روشنی کے بغیر دیکھ نہیں سکتی قلب عقل کی رہنمائی کے بغیر غیر محسوس اَشیا کا ادراک نہیں کرسکتا، جہاں حواس کے ادراک کی انتہا ہے وہاں سے عقل کی رہنمائی کی ابتدا ہوتی ہے۔ راوی میں عقلِ کامل شرط ہے، دیوانہ فاسد العقل اور نادان بچے کی روایت کا اعتبار نہیں، البتہ اتنی عمر کا ہو کہ بات خوب سمجھ لے۔ اور بچپن میں سُن کر بلوغ کے بعد بیان کرے تو اس کی روایت مقبول ہے۔

ضبط: کسی حدیث کو کما حقہ سننا یعنی اوّل تا آخر پوری سننا، پھر اس کے لغوی یا شرعی معنی کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنے کی حتی المقدور کوشش کرنا اس کے تقاضوں پر عمل کرنا اور اپنے حافظہ پر اعتماد نہ رکھ کر دوسروں تک جلد از جلد پہنچا دینا تا کہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کے یہاں بری الذمہ ہوجائے اور اس روایت کا سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، کسی کتاب میں محفوظ ہوجائے جس طرح محدثینِ کرام نے روایت کو پوری طرح اسناد کے ساتھ محفوظ کر کے کتابوں میں جمع کر دیا اس کو ضبط کہتے ہیں۔

عدالت: سب صحابہ عادل ہیں ہاں کچھ فرقِ مراتب رہے گا جیسے خلفائے راشدین اور جلیل القدر صحابہ اور وہ صحابہ جن کو ایک دو مرتبہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا دیدار حاصل ہوا صحبت ورفاقت کا زیادہ موقع حاصل نہ ہوا۔ یا دیہات میں رہنے والے اَعرابی صحابہ جن کا فہم وعقل اکابر صحابہ کے مثل نہیں اگرچہ اس قسم کے صحابہ کے درجہ پر کوئی غیر صحابی نہیں پہنچ سکتا مگر جلیل القدر صحابہ سے یہ ادنیٰ درجہ میں ہیں۔ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین)

دوسرا باب

تقسیمِ ثانی: انقطاع کے بیان میں

راویوں کا سلسلہ بیچ میں ٹوٹ جائے تو اس کو انقطاع کہتے ہیں۔ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں انقطاع کی دو قسمیں ہیں:

انقطاعِ ظاہری: حضوراقدس ﷺ سے ہم تک یا احادیث کی کتب معتبرہ کے مؤلفین تک راویوں کا سلسلہ ملا ہوا نہ رہے بلکہ ٹوٹ جائے درمیان میں راوی کا تذکرہ نہ ہو، تو سلسلہ کے ٹوٹنے کا نام انقطاع ہے اور ایسی روایت کو منقطع کہتے ہیں۔ یعنی راوی اپنے اوپر کے راوی کا تذکرہ سند میں نہ کرے قال رسول اللہ ﷺ سے روایت کرے مگر راوی کو چھوڑ دے ایسی روایت کو مرسل کہتے ہیں۔

مرسل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ حقیقت میں روایت حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہے۔ ایک صحابی نے سنی ہے اور ان صحابی سے دوسرے صحابی نے سنی اور دوسرے صحابی نے روایت بیان کرتے وقت پہلے صحابی کا نام نہیں لیا تو ایک راوی چھوٹ گیا مگر کیونکہ وہ صحابی ہے اور دوسرا چھوڑنے والا بھی صحابی ہے تو ایسی مرسل روایت مقبول ہے، اس لیے کہ صحابہ سب عادل ہیں۔

۲۔ اگر تابعی نے صحابی کا ذکر نہ کیا یا تبع تابعی نے تابعی کا ذکر نہ کیا تب بھی روایت مقبول ہوتی ہے۔

۳۔ اگر تبع تابعین کے بعد والے راوی نے کسی راوی کا ذکر ترک کیا ہو تو بعض فرماتے ہیں کہ مقبول ہے بعض فرماتے ہیں مقبول نہیں۔ اختلاف ہوا ہے۔

۴۔ اگر بعض راوی نے روایت کو متصل بیان کیا اور بعض نے کسی روایت کو ترک کیا تو ایسی

روایت بھی مقبول ہے۔

انقطاعِ باطنی کی دو قسمیں:

۱۔ اگر کسی روایت میں کوئی راوی ایسا ہو کہ جس میں چار مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو روایت مقبول نہیں۔ جیسے فاسق ہو، کافر، فاسد العقل، بچہ کی روایت ہو۔

۲۔ اگر کوئی روایت کتابُ اللہ کے مخالف ہو یا متواتر و مشہور روایت کے مخالف ہو یا عہد صحابہ کے کسی مشہور واقعہ کے خلاف ہو یا ایسی روایت ہے کہ صحابہ نے اس کو کسی مسئلہ میں قابلِ التفات نہیں سمجھا تو ایسی روایات مردود ہوتی ہیں۔

تیسرا باب

سنت کی تقسیم ثالث

خبرِ واحد کے حجّت ہونے کے بیان میں

خبر سے مراد حدیث بھی ہے اور دوسری اخبارِ آحاد بھی ہیں۔ خبرِ واحد چار موقع میں حجّت بنتی ہے:

۱۔ خالص حقوق اللہ میں، جیسے عبادات نماز روزہ۔ اَبَر ہو تو ایک آدمی کی خبر سے روزہ فرض ہو جاتا ہے۔

۲۔ خالص حق العبد میں، جہاں صرف دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات لیکن یہاں عدالت اور عددِ شہادت ضروری ہے اس کے بغیر حق کا اثبات نہ ہوگا۔

۳۔ خالص حق العبد میں، جہاں کوئی مالی حق کا اثبات نہ ہو جیسے وکیل بنانا کسی معاملہ میں، اس میں عدالت شرط نہیں۔

۴۔ خالص حق العبد میں جس میں کسی درجہ میں اثباتِ حق علی الغیر ہو جیسے کسی کو کوئی چیز خریدنے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر اس کو معزول کر دیا کیونکہ عزل کے بعد کوئی چیز خریدی تو وکیل کا ذمہ ہوگا ثمن وکیل پر آئے گا اس لیے من وجہ اثباتِ حق ہے۔

خبر کی تقسیم رابع جو مطلق خبر کے اعتبار سے ہے وہ ان شاء اللہ آپ مفصّل کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

یہاں سنت کی جو تفصیل بتلائی گئی ہے وہ اُصولِ فقہ کی اصطلاح کے مطابق ہے۔

حصّہ سوم

اصلِ ثالث

اجماع کے بیان میں

لغت میں اجماع مطلق اتفاق کو کہتے ہیں۔ اصطلاحِ فقہ میں اجماع ہر زمانہ میں امت محمد یہ علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والتسلیم کے مجتہدین، عادلین، صالحین کے کسی عقیدہ یا قول یا فعل کے بارے میں ایک رائے ہو جانے کا نام اجماع ہے (اگر مجتہدین موجود ہوں)۔

اجماع کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ اجماعِ قولی: اگر اتفاقِ قول سے وجود میں آیا ہو کہ مجتہدین صالحین نے کسی حکم پر زبانی اتفاق کا اظہار کیا ہو، جیسے ہم سب اس بات پر متفق ہیں یا سب نے علیحدہ یوں کہا ہو کہ میں متفق ہوں یا میرا بھی یہ مذہب ہے۔

۲۔ اجماعِ فعلی: کسی کرنے کی چیز کو ان سب لوگوں نے کرنا شروع کر دیا اور فعل میں سب متفق ہو گئے تو اجماعِ فعلی ہے جیسے مضاربت شرکت وغیرہ۔
اور یہ اجماع قولی وفعلی عزیمت ہے یعنی اعلیٰ اور قوی ہے۔

۳۔ اجماعِ سکوتی: ایک زمانہ میں ایک حکم کسی مجتہد نے بیان کیا یا کوئی کام کیا اور بقیہ اہلِ اجماع اس حکم یا فعل سے واقفیت کے باوجود خاموش رہے غور وفکر کا وقت گذرا اگر کسی طرف سے تردید نہ ہوئی تو اس کو بھی اجماع کہتے ہیں۔ اجماعِ سکوتی رخصت ہے حنفیہ کے یہاں معتبر ہے۔

فائدہ ا: ایک زمانہ میں ایک حکم مختلف فیہ رہا وہ قرن ختم ہو گیا دوسرے قرن میں اہلِ عصر عُلما کسی مجتہد کے قول پر متفق ہو جائیں تب بھی اجماع منعقد ہوتا ہے۔

فائدہ۲: اجماع کے لیے کسی بنیادِ شرعی کا ہونا ضروری ہے، جیسے خبرِ واحد سے یا قیاس سے ثابت شدہ حکم پر اتفاق ہو جائے۔ کسی اِلہامی یا علمِ لَدُنّی سے ثابت شدہ چیز پر اجماع درست نہیں۔ اگر ایسی بات پر اہلِ عصر کا اجماع ہو جائے تو اجماعِ اصطلاحی کے حکم میں نہ ہوگا۔

فائدہ۳: اجماع کا ثبوت بھی اجماع سے ضروری ہے یعنی جب سے کسی حکم پر اجماع ہوا اس وقت سے ہم تک ہر زمانہ کے لوگ اس اجماع کو بطورِ تواتر نقل کرتے رہے ہوں تو اجماع خبرِ متواتر کے درجہ میں ہے۔ اس سے حکمِ قطعی اور یقینی ثابت ہوتا ہے، عمل فرض ہے۔
اگر اجماع السلف بطور خبرِ واحد منقول ہو تو اس سے حکمِ ظنی ثابت ہوتا ہے اس پر عمل واجب ہوتا ہی، عقیدہ کے اعتبار سے ظنی ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ علم بالصواب!

تمت بالخیر

حصّہ چہارم

اصلِ رابع

قیاس کے بیان میں

باب اوّل

چوتھی دلیل اور بنیاد استنباطِ اَحکام کی قیاس ہے۔ پہلے معلوم ہوا کہ یا تو کوئی حکم کتابُ اللہ سے ثابت ہوتا ہے یا سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا اجماع سے یا کوئی حکم ظاہر ہوگا قیاس سے۔ قیاس لغت میں تقدیر کو کہتے ہیں یعنی ناپنا اور برابر کرنا، کہا جاتا ہے: قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ (چپل کو چپل سے ناپ لو اور ایک دوسرے کی مثل بنا دو)۔

اصطلاحِ فقہ میں قیاس کی تعریف: دو مذکور چیزوں میں سے ایک کے ثابت شدہ حکم کو دوسری چیز کے اندر وصفِ خاص میں اشتراک کی بنا پر ثابت کر دینے کو قیاس کہتے ہیں جس کی وجہ سے دونوں چیزیں حکم میں برابر ہو جاتی ہیں، یعنی ایک شئے کے بارے میں کتابُ اللہ یا سنت سے ایک حکم ثابت ہے اور اس کی بنیاد ایک مخصوص چیز (علت) پر ہے اب ہمارے پیشِ نظر ایک دوسری شئے ہے جس کا حکم ہمیں معلوم نہیں لیکن یہ بات محقّق ہے کہ پہلی چیز میں حکم جس بنیاد پر آیا ہے وہی بنیاد (علت) دوسری شئے میں بھی موجود ہے اس لیے پہلی شئے کا حکم اس شئے پر لگا دینا اور دونوں کو حکم میں یکساں کر دینا یہی قیاس ہے۔

جیسے حدیث شریف میں وارد ہوا کہ گیہوں کو گیہوں کے عوض برابر بیچو کمی بیشی جائز نہیں، اب ہمیں چاول کا حکم معلوم نہیں تو ہم نے غور کیا معلوم ہوا دونوں طرف گیہوں ہوں تو جنس ایک ہو جاتی ہے اور گیہوں ناپ تول کر بکنے والی چیز ہے اس لیے برابری ضروری ہے ہم نے چاول کو چاول کے عوض میں فروخت کرنے میں بھی یہی بات دیکھی کہ دونوں طرف چاول ہیں جنس ایک ہے اور چاول بھی ناپ تول کر بکنے والی چیز ہے تو اس میں بھی برابری ضروری ہے۔ اگر

ایک طرف زیادتی ہوگی تو سود ہو جائے گا، اور جہاں بھی دو ہم جنس قدری (ناپ تول کر بکنے والی) چیزوں کا مبادلہ ہو رہا ہو وہاں یہی حکم آئے گا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قیاسِ شرعی میں چار چیزیں ضروری ہیں:

۱۔ پہلی وہ شئے جس کا حکم آیت سے یا سنت سے ثابت ہو، اس کو مقیس علیہ کہتے ہیں۔ (گیہوں)۔

۲۔ دوسری شئے جس کا حکم ہم کو معلوم نہیں، اس کو فرع کہتے ہیں (مثال مذکور میں چاول)۔

۳۔ وہ حکم جو پہلی شئے میں ثابت ہے اس کو حکم کہتے ہیں (برابر ادھار جائز نہیں)۔

۴۔ وہ خاص شئے جس کی بنیاد پر آیت یا سنت سے پہلی شئے میں حکم آیا وصف وعلت کہتے ہیں (جنس وقدر)۔

۱	اصل مقیس علیہ	مثال مذکور میں	گیہوں
۲	مقیس یا فرع	مثال مذکور میں	چاول
۳	حکم	مثال مذکور میں	برابری۔ ادھار نہیں
۴	وصف وعلت	مثال مذکور میں	اتحادِ جنس وقدر

فصل (۱)

قیاسِ شرعی کی شرائط

قیاسِ شرعی کی چار شرائط ہیں:

۱۔ اصل کے لیے جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اصل کے لیے مخصوص نہ ہونا چاہیے ورنہ اس حکم کو فرع میں ثابت نہیں کر سکتے، کسی حکم کا اصل کے لیے مخصوص ہونا دوسری نص سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے ایک صحابی حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی تنہا شہادت معاملات میں قبول ہونے کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے حکم دیا تھا کیونکہ ان کا ایمان بہت قوی تھا، صحابہ میں خلفائے راشدین اور جلیل القدر دیگر صحابہ بھی ایسے تھے جن کا ایمان حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی طرح بلکہ اس سے زیادہ قوی تھا لیکن ان میں سے کسی کے لیے بھی قوتِ ایمان میں اشتراک کی وجہ سے ان کی تنہا شہادت مقبول ہونے کا حکم ثابت نہ ہوا اور نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ جو اس مسئلہ میں اصل ہیں یہ حکم ان کے لیے یعنی مقیس علیہ کے لیے مخصوص تھا اور مخصوص ہونا دوسری روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِرشاد فرمایا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے اعزاز کے طور پر کہ مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ رضی اللہ عنہ فَهُوَ حَسْبُهُ[1] ''جس کے گواہ خزیمہ رضی اللہ عنہ بن جائیں تو تنہا وہی کافی ہیں۔'' اس لیے اصل کا حکم مخصوص (تنہا شہادت) فرع (خلفائے راشدین) کے لیے ثابت نہیں ہوسکتا ورنہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کا اعزاز باقی نہ رہے گا۔

۲۔ اصل کے لیے جو حکم ثابت ہوا ہو وہ غیر معقول نہ ہو، جیسے نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم۔ قہقہہ سے وضو ٹوٹ جانا غیر معقول ہے۔ وضو طہارتِ حکمیہ ہے وہ تب زائل ہوگی جب کہ نجاست کا خروج ہو اور قہقہہ نجاست نہیں ہے، اس لیے اصل کا غیر معقول حکم دوسری جگہ ثابت نہیں ہوسکتا، مثلاً نعوذ باللہ کوئی نماز میں مرتد ہوگیا اور تھوڑی دیر بعد اسلام لایا تو اس کے وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں دے سکتے کیونکہ یہی معلوم نہیں کہ قہقہہ سے وضو کیوں ٹوٹا، ارتداد قہقہہ سے بدترین سہی مگر قہقہہ کا حکم اس پر نہیں لگا سکتے۔

۳۔ قیاس حکمِ شرعی کو ثابت کرنے کے لیے ہے، اس لیے اصل میں جو حکم ہے جس کو دوسری جگہ ثابت کرنا ہے وہ حکمِ شرعی ہونا چاہیے اور اصل میں جو حکمِ شرعی ہو وہ بعینہٖ بلاتغیّر کے فرع میں ثابت ہونا چاہیے۔ فرع اصل کی نظیر ہو اصل سے کم تر درجہ کی نہ ہو، اسی طرح فرع کے حکم کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو کیونکہ نص موجود ہے تو دوسری جگہ سے حکم لانے کی ضرورت نہیں۔
شرابِ انگوری کو عربی میں خمر کہتے ہیں، اس میں نشہ ہوتا ہے، تو جن دوسری شرابوں میں نشہ ہو

[1] مستدرک حاکم، رقم: ۲۱۴۹

ان کو اس لیے خمر کہنا کہ نشہ میں سب مشترک ہیں۔ یہ قیاس شرعی نہیں کیونکہ یہاں شراب انگوری کا نام دوسری شرابوں کے لیے ثابت ہوا کوئی حکمِ شرعی ثابت نہ ہوا بلکہ حکمِ لغوی ثابت ہوتا ہے اور لغت کا اثبات اس طرح قیاس سے نہیں ہوتا لغت سماعی چیز ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہے: أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّيْ (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے) تو اس کو شرع میں ظِہار کہتے ہیں۔

ظِہار کا حکم شرعی یہ ہے کہ عورت سے مجامعت حرام ہو جاتی ہے، جب کفارۂ ظِہار ادا کر دے تو مجامعت حلال ہو جاتی ہے یہ حکم مسلم کے ظہار کا ہوتا ہے، اگر ذمی آدمی (دارالاسلام کا کافر باشندہ) اپنی بیوی کو أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّيْ کہے تو اسکو ظہارِ شرعی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر اس کو ظہارِ شرعی کہیں تو ظہارِ شرعی کا بعینہٖ حکم بلا کسی تغیّر کے ذمی کیلئے ثابت ہونا چاہیے اور ظہار کا شرعی حکم یہ ہے کہ ''مجامعت حرام ہے لیکن کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔'' اب بعینہٖ یہی حکم ذمی کے ظہار میں نہیں آسکتا تغیّر کیساتھ آتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کے لائق نہیں تو کفارہ درست نہ ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ذمی کا ظہار درست ہو جائے تو اسکی حرمت زائل ہونے کا کوئی طریق نہیں حالانکہ اصل میں حرمت عارضی ہے مؤبد نہیں اور یہاں مؤبد ہو جاتی ہے اس لیے ذمی کے ظہار پر حرمت کا حکم نہیں آئے گا اس لیے یہ قیاس درست نہیں۔

اگر کوئی شخص بھول سے روزہ میں کھا پی لے تو حکم شرعی یہ ہے کہ ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اگر کسی کو روزہ تو یاد ہو مگر کلّی کرتے ہوئے پانی حلق میں اتر گیا تو اس کو خاطی کہتے ہیں۔ اسی طرح کسی کو جبر و اکراہ سے کھلا دیا تو یہ مکرَہ ہوا، خاطی اور مکرَہ کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ ناسی کا حکم یہاں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ناسی کا عذر بڑا ہے اور مکرَہ اور خاطی کا عذر ادنیٰ ہے۔ ناسی کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اس کو کون روک سکتا ہے اور خاطی نے خود کوتاہی کی اور جبر کرنے والے کو روکنا ممکن تو ہے اپنی طاقت سے یا دوسرا کوئی مددگار آجائے۔ تو یہاں فرع اصل کی نظیر نہیں ادنی ہے اس لیے قیاس درست نہیں ہے۔

کفارہ قتل عمد میں ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کرو لیکن کفارۂ یمین اور کفارۂ ظِہار میں مومن کی

قید درست نہیں، ان دونوں کفاروں کو کفارۂ قتلِ عمد پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ظہار اور یمین کے کفاروں کا حکم بیان کرنے کے لیے مستقل نص موجود ہے اور اس نص میں مومن ہونے کی قید نہیں ہے اس لیے یہ قید درست نہیں۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ قیاس کے بعد اصل اپنی حالت پر برقرار رہے فرع میں حکم جانے کے بعد اصل کے حکم میں کوئی تغیّر نہ آتا ہو ورنہ قیاس درست نہ ہوگا، جس طرح فرع میں جب نص موجود ہے تو اس نص میں بھی تغیّر نہ آنا چاہیے جو فرع کے لیے اصل ہے، جیسے کفارۂ قتل کے مقید حکم مذکور کو کفارۂ یمین اور ظہار کے لیے ثابت کیا جائے تو خود کفارۂ یمین اور ظہار کے مطلق نص (اصل) میں تغیّر آئے گا کہ وہ مقید بن جائے گا۔

فصل (۲)

رکنِ قیاس

معلوم ہوا کہ قیاس کا رکن علت ہے جس پر اصل کا حکم موقوف ہے تو اب علت (رکن قیاس) کی تشریح بھی ضروری ہے۔ علت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ صالح ہو، معتدل ہو۔ صلاح کا مطلب یہ ہے کہ وہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو صحابہ وتابعین اور حضرت سیّد المرسلین ﷺ سے منقول ہیں اور انھوں نے مستنبط کی ہیں اور حکم کے بھی موافق ہو۔ جیسے کنواری لڑکی جو صغیرہ ہو اس کے باپ کو اس کے نکاح کی ولایت حاصل ہے وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرسکتا ہے کیونکہ وہ صغیرہ (چھوٹی) ہے تو اسی طرح ایسی صغیرہ لڑکی جو ثیبہ ہو جس کا نکاح ایک مرتبہ ہو چکا ہو اگر دوبارہ اس کا نکاح باپ اس کی مرضی کے بغیر کردے تو جائز ہے کیونکہ یہ بھی چھوٹی ہے اور علت ''ولایتِ صغر'' دونوں جگہ موجود ہے اور یہ وصفِ صغر جس کو ہم نے ولایت کی علت بنایا ایسا وصف ہے کہ اس کو حکم (ولایت اَب) کے ساتھ مناسبت بھی ہے کہ صغر میں عجز موجود ہے اور جو شخص کسی کام سے عاجز ہو تو اس پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے، اور

ولی بنانے کی ضرورت پیش آتی ہے اور ضرورت سے اَحکام میں تغیّر کا آنا حضور اقدس ﷺ سے منقول ہے۔

جیسے درندہ کا منہ لگا پانی ناپاک ہے تو بلی بھی درندہ ہے اس کا منہ لگا بھی ناپاک ہونا چاہیے، مگر حضور اقدس ﷺ کا اِرشاد ہے کہ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ أَوْ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام۔[1] ''بلی گھر میں چکر لگانے والوں بار بار آمد ورفت کرنے والوں میں سے ہے۔''

چھوٹے سوراخوں سے گھس آتی ہے تو اس سے پانی کی حفاظت میں عجز ہے اور ناپاک کہنے میں حرج ہوگا اس لیے ضرورت ہے کہ اس کو ناپاک نہ کہا جائے تو عجز وضرورت کی بنا پر ''سوٴرِ ہرة'' (یعنی بلی کا جھوٹا) کو پاک قرار دیا اسی طرح ہم ثیبہ صغیرہ پر ضرورت کی وجہ سے باپ کی ولایت کو ثابت کرتے ہیں۔ معلوم ہوا علت صالح بھی ہے حکم کے موافق بھی ہے۔

اور علت کے مُعدّل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نص سے یا اجماع سے کسی موقع پر اس علت نے اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے صغر جس کو ہم نے ثیبہ صغیرہ پر ولایت نکاح کی علت قرار دیا ہے یہ علت بالاجماع ثیبہ صغیرہ اور باکرہ صغیرہ پر باپ کے لیے ولایت بالمال میں اپنا اثر دکھا چکی ہے، یعنی بالاجماع دونوں کے مال میں تصرف کرنے کا حق باپ کو ہے۔ معلوم ہوا نفس کی فکر مال سے زیادہ ہونا چاہیے تو اس میں بھی ولایت حاصل ہوسکتی ہے۔ ذات کی خیر خواہی مال کی خیر خواہی سے بڑھ کر ہے اگر صغیرہ کو مال دے دیا جائے تو بیجا خرچ کرے گی اسی طرح بے موقع کسی کے نکاح میں اپنی ذات کو دے دیا تو زندگی خراب ہوگی۔

جب علت میں یہ شرائط پائی جائیں تب اس علت کو حکم کی بنیاد بنا کر دوسرے مواقع میں حکم ثابت کرتے ہیں۔

تو اب قیاس کو ایک مثال سے سمجھ لیجیے جو پہلے گذری بھی ہے کہ حضرت سیّد المرسلین ﷺ کا اِرشاد ہے: اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا۔[2] ''گیہوں کو

---

[1] مصنف عبدالرزاق، رقم: ۳۵۳　　[2] الحديث

گیہوں کے بدلہ، جَو کو جَو، کھجور کو کھجور، سونے کو سونے اور چاندی کو چاندی کے بدلہ میں برابر برابر دست بہ دست (نقد) بیچو۔"

اس مبادلہ میں اگر کسی طرف زیادت ہو خواہ ظاہری کہ ایک طرف ایک من گیہوں دوسری طرف پون من یا زیادہ یا معنوی ہو کہ ایک من گیہوں ایک نے تو ابھی دے دیئے اور دوسرا چار ماہ کے بعد دے گا تو یہ بھی زیادت ہے کہ اس میں ایک کا فائدہ ہے تو یہ زیادت سود ہو جاتی ہے۔

ہم نے غور کیا کہ زیادت سود کیوں ہوتی ہے؟ برابری کیوں ضروری ہے؟ ادھار کیوں جائز نہیں؟ تو ہماری سمجھ میں آیا کہ حضور اقدس ﷺ نے دو ہم جنس چیزوں کو مقابلہ میں رکھا اور وہ قدری بھی ہیں، ناپ تول کر بکنے والی ہیں۔ معلوم ہوا کہ حکم کی علت اتحادِ جنس وقدر ہے جہاں بھی اس قسم کا مبادلہ ہو اور یہ علت موجود ہوگی تو یہ حکم بھی ثابت ہو جائے گا، یہ قیاس کی حقیقت ہوگی۔ **واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب!**

فصل (۳)

استحسان

قیاس کی ایک اعلیٰ قسم استحسان ہے۔ استحسان کا مطلب یہ ہے کہ ایک نص میں حکم کی ایک ظاہری علت موجود ہے جو ایک حکم کا تقاضا کرتی ہے، مگر غور و تأمل کے بعد گہرائی سے ایک پوشیدہ علت ظاہر ہوتی ہے اور وہ علتِ ظاہرہ سے قوی ہوتی ہے تو حکم اس علتِ خفیہ قویہ کے موجب دینے کا نام استحسان ہے۔ اس کی متعدد اقسام ہیں جس کی تفصیل مطولات میں ان شاء اللہ تعالیٰ پڑھو گے۔

تمت بالخير

رسالة الأصول بنصرة الله وفضله العزيز الحميد بعد صلاة العصر يوم الإثنين من ثلاثين رمضان– زادها الله تعظيما– سنة أربع مائة بعد الألف.

دعائے تکمیل

عارف باللہ قطب العالم شیخ الحدیث مولائی وسندی حضرت مولانا محمد زکریا مدظلہ العالی سے سہارن پور میں شوال ۱۳۹۹ھ میں مذکورہ رسالہ مرتب کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، تو حضرت موصوف نے قلبی مسرّت کا اظہار فرما کر اس کی تکمیل کے لیے دعائے خیر فرمائی، اسی دعا کی برکت کا ثمرہ ہے کہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے بہت جلد رسالہ مکمّل کرنے کی توفیق عنایت فرمائی۔ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ حضرت متعنا اللّٰہ بفیوضہ کے سایہ کو عالم پر تادیر قائم رکھیں۔ آمین ثم آمین!

دعائے مقبولیت

داعی الی اللہ عالم ربانی حضرت جی مولانا انعام الحسن دامت برکاتہم کو شوال ۱۴۰۰ھ بمقام سہارن پور رسالہ کا قلمی نسخہ مسودہ پیش کیا، نہایت دلچسپی سے کچھ صفحات کا مطالعہ کیا اور رسالہ کی مقبولیت کے لیے آپ نے دعا فرمائی۔ فجزاھم اللّٰہ تعالیٰ خیر الجزاء. اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ اس دعا کو قبول فرما کر رسالہ کو مقبول بنائیں۔ آمین ثم آمین!

وآخر دعوانا أن الحمدللّٰہ ربّ العالمین

احقر محمد محی الدین

عفا اللّٰہ عنہ وعن والدیہ

۳۰/رمضان المبارک دوشنبہ۔ ۱۴۰۰ھ

مکتبۃ البشریٰ

طبع شدہ

رنگین مجلد

- تفسیر عثمانی (۲ جلد)
- خطبات الاحکام لجمعات العام
- الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر مکمل)
- الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر مکمل)
- لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
- خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
- بہشتی زیور (تین حصے)
- معلم الحجاج
- فضائل حج
- تعلیم الاسلام (مکمل)
- حصن حصین

رنگین کارڈ کور

- حیاۃ المسلمین
- تعلیم الدین
- خیر الاصول فی حدیث الرسول
- الحجامہ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)
- الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر) (جیبی)
- الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر) (جیبی)
- عربی زبان کا آسان قاعدہ
- فارسی زبان کا آسان قاعدہ
- علم الصرف (اولین، آخرین)
- تسہیل المبتدی
- جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ
- عربی کا معلم (اول، دوم، سوم، چہارم)
- عربی صفوۃ المصادر
- صرف میر
- تیسیر الابواب
- نام حق
- آداب المعاشرت
- زاد السعید
- جزاء الاعمال
- روضۃ الادب
- آسان اُصولِ فقہ
- معین الفلسفہ
- معین الاصول
- تیسیر المنطق
- تاریخ اسلام
- بہشتی گوہر
- فوائد مکیہ
- علم النحو
- جمال القرآن
- نحو میر
- تعلیم العقائد
- سیر الصحابیات

- فصولِ اکبری
- میزان ومنشعب
- نمازِ مدلل
- نورانی قاعدہ (چھوٹا/بڑا)
- بغدادی قاعدہ (چھوٹا/بڑا)
- رحمانی قاعدہ (چھوٹا/بڑا)
- تیسیر المبتدی
- منزل
- الانتباہات المفیدۃ
- سیرت سید الکونین ﷺ
- رسول اللہ ﷺ کی نصیحتیں
- حیلے اور بہانے
- کریما
- پند نامہ
- پنج سورۃ
- سورۃ یٰس
- عم پارہ درسی
- آسان نماز
- نماز حنفی
- مسنون دعائیں
- خلفائے راشدین
- امت مسلمہ کی مائیں
- فضائل امت محمدیہ
- علیکم بسنتی
- اکرام المسلمین مع حقوق العباد کی فکر کیجیے

کارڈ کور / مجلد

- اکرام مسلم
- مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
- فضائل اعمال
- منتخب احادیث

زیر طبع

- علامات قیامت
- حیاۃ الصحابہ
- جواہر الحدیث
- بہشتی زیور (مکمل ومدلل)
- تبلیغ دین
- اسلامی سیاست مع تکملہ
- کلید جدید عربی کا معلم (حصہ اول تا چہارم)
- فضائل درود شریف
- فضائل صدقات
- آئینہ نماز
- فضائل علم
- النبی الخاتم ﷺ
- بیان القرآن (مکمل)
- مکمل قرآن حافظی ۱۵ سطری